Essai

Alain de Benoist

Les idées à l'endroit

Editions libres

Hallier

Comme un feu qui couvait malgré la vigilance des pompiers de l'ordre établi, la Nouvelle Droite a enflammé l'été 1979, semant la panique dans les résidences secondaires du mandarinat idéologique. De New York à Moscou, de Londres à Paris, de Naples à Hambourg, plusieurs centaines d'articles de presse et plusieurs dizaines d'émissions de télévision et de radio se sont emparées de ces idées incendiaires – sans prendre toutefois la peine de bien les examiner.

Quelles sont donc les idées de la Nouvelle Droite? De quelle façon entend-elle les mettre "à l'endroit"? C'est ce qu'explique Alain de Benoist, jeune théoricien doté d'une curiosité véritablement encyclopédique, d'une agilité conceptuelle redoutable et d'une indépendance d'esprit à faire frémir les fonctionnaires de la pensée.

C'est avec une sorte de gaieté conquérante qu'Alain de Benoist donne du pied dans les murailles vermoulues du conformisme intellectuel et démasque les aliénations idéologiques, laissant le champ libre à une idée de l'homme fondée sur le respect des différences, sur le respect de soi et sur un vouloir-vivre d'une intensité singulièrement communicative.

A la plupart des grandes questions qui paralysent aujourd'hui l'intelligentsia, le premier écrivain de la Nouvelle Droite apporte une réponse qui, selon ses propres termes, "libère comme le vent du large et embellit comme le soleil de midi".



Alain de Benoist né en 1943. Journaliste, écrivain, conférencier, il anime depuis 1969 la revue Nouvelle école. *Il tient une chronique sur le "mouvement des idées" au* Figaro-Magazine. *Il est l'auteur de plusieurs essais d'histoire et de philosophie. Son "anthologie critique des idées contemporaines", intitulée* Vu de droite, *a obtenu en 1978 le Grand Prix de l'Essai de l'Académie française.*

Photo Louis Monier



Atelier Pascal Vercken

57 16667 5

ISBN 2-86297-031-X

DU MÊME AUTEUR

LE COURAGE EST LEUR PATRIE (en collab.), Action, 1965.
LES INDO-EUROPÉENS, G.E.D., 1966.
RHODÉSIE, TERRE DES LIONS FIDÈLES (en collab.), Table ronde, 1967.
L'EMPIRISME LOGIQUE ET LA PHILOSOPHIE DU CERCLE DE VIENNE, Nouvelle Ecole, 1970.
AVEC OU SANS DIEU (en collab.), Beauchesne, 1970.
HISTOIRE DE LA GESTAPO (en collab.), Crémille, Genève, 1971.
HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'AFRIQUE (en collab.), François Beauval, 1972.
NIETZSCHE. MORALE ET « GRANDE POLITIQUE », G.R.E.C.E., 1974.
VU DE DROITE. ANTHOLOGIE CRITIQUE DES IDÉES CONTEMPORAINES, Copernic, 1977 (Grand Prix de l'Essai 1978 de l'Académie française).
O QUE É A GEOPOLITICA, Templo, Lisboa, 1978.
NIETZSCHE. MORALE E « GRANDE POLITICA », Il Labirinto, Sanremo, 1979.
IL MALE AMERICANO (en collab.), Europa, Roma, 1979.
MAIASTRA. RENAISSANCE DE L'OCCIDENT ? (en collab.), Plon, 1979.
RENAN : « LA RÉFORME INTELLECTUELLE ET MORALE » ET AUTRES ESSAIS. TEXTES CHOISIS ET COMMENTÉS, Cie française de librairie *(à paraître)*.
L'EUROPE PAÏENNE (en collab.), Seghers *(à paraître)*.
POUR UNE RENAISSANCE CULTURELLE (en collab.), Capernic *(à paraître)*.
LE PÉRIL SUISSE. ESSAI SUR LA FIN DE L'HISTOIRE, Copernic *(à paraître)*.
NOUVELLE ÉCOLE (revue), Paris, 1969-1979.

ALAIN DE BENOIST

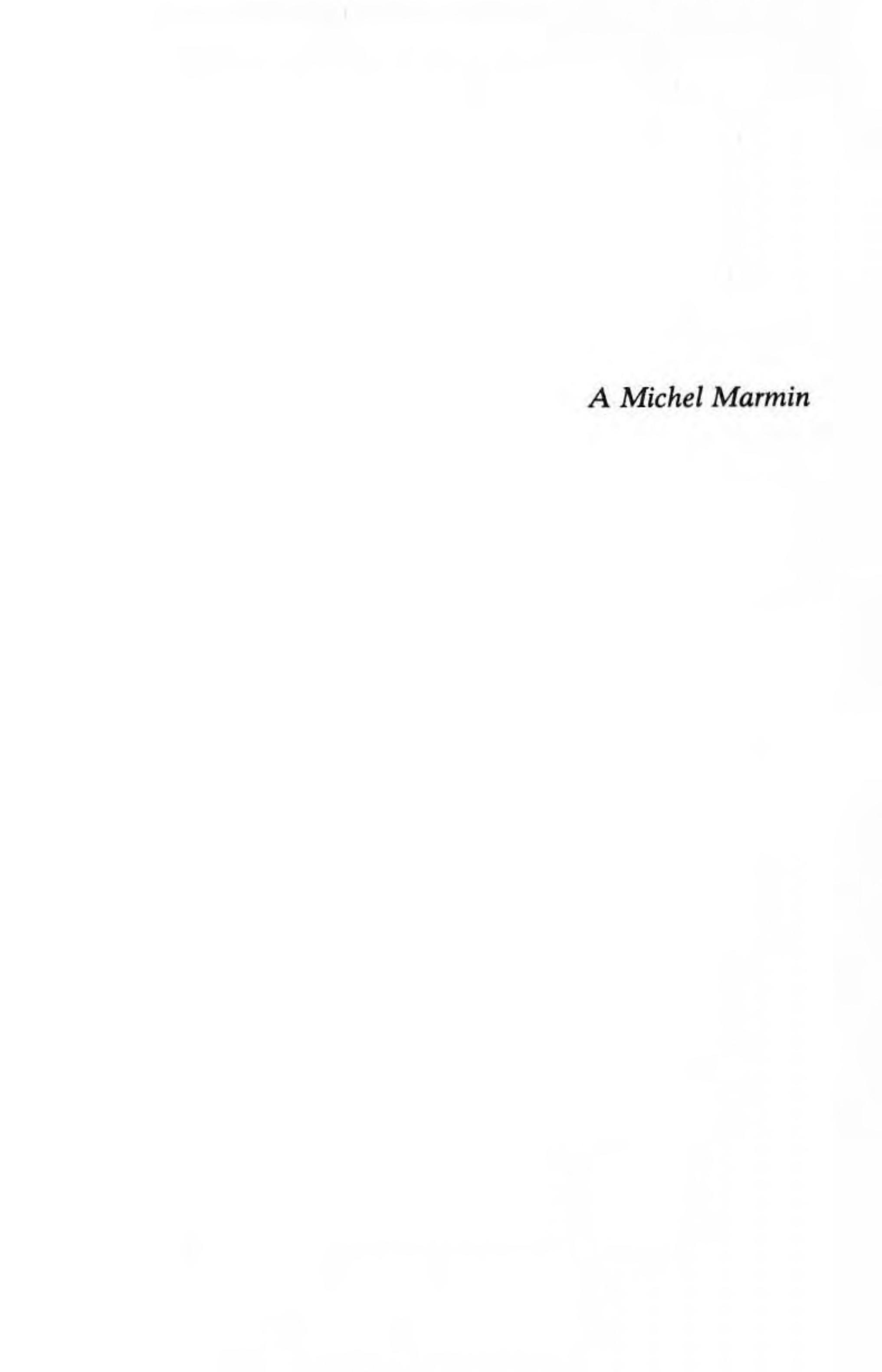
Les idées à l'endroit

Éditions Libres

Hallier

22, rue Huyghens, 75014 Paris

ISBN-2-86297-031-X



A Michel Marmin

PRÉFACE (DE CIRCONSTANCE)

NOTE DE L'ÉDITEUR

Les Editions Libres-Hallier ne soutiennent évidemment pas les idées de la Nouvelle Droite, dont l'un des hérauts, Alain de Benoist, s'exprime ici. Les Editions Libres-Hallier sont d'abord libres. Un débat est ouvert. Il serait suicidaire pour la gauche — ancienne ou nouvelle — de ne pas l'affronter en connaissance de cause. C'est la raison de la publication de ce livre.

Donc, au tournant du solstice de 1979, les *media* découvrirent qu'il existait en France une « Nouvelle Droite ». Cela faisait, on n'a pas manqué de le dire, quelque temps déjà que notre époque s'éclairait au « néo ». La droite à son tour devenait nouvelle : « ah ! la perfide ! », s'écria Jean Cau dans *Paris-Match.* Ce fut comme une traînée de poudre. Que dis-je ! Comme un incendie de forêt, comme un ouragan. Pour le journaliste que je suis (pas toujours fier de l'être), ce fut aussi un spectacle réjouissant. Ce n'est pas pour dire : il a fait beau l'été dernier.

Tout commença par un article de Thierry Pfister, dans *Le Monde* (22 juin 1979), suivi à quelques jours d'intervalle d'un « dossier » du *Nouvel Observateur* (2 juillet). Ce double coup de tromblon avait évidemment été mis au point de façon concertée, avec des réunions *ad hoc.* La campagne commençait entre les cas de conscience en costume trois-pièces, rue des Italiens, et les états d'âme en gabardine, rue d'Aboukir. Ce fut comme si l'on avait donné le signal, comme si l'on avait appuyé sur une gerbe de boutons-pression. La machine se mit en route. Quelle machine ? La machine parisienne bien sûr, toujours chaotique mais finalement bien huilée, avec son cortège de rumeurs, de sous-culture, d'idées volées et de bulles de savon. En l'espace de huit jours, la Nouvelle Droite, lancée bien malgré elle sur le devant de la scène, devenait *le* sujet à la mode. L'Evénement. Les premières chaleurs estivales, loin de ralentir le mouvement, lui donnèrent encore de l'ampleur. Comme des wagons qui s'accrochent les uns aux autres, toute la presse française se mit à commenter cet étrange phénomène, ce monstre du loch Ness, ce veau à cinq pattes, dont on ne savait pas grand-chose (et qu'on tenait moins encore à vraiment connaître) : la Nouvelle Droite. Bientôt abrégée, selon la mode, en « ND ». Va donc pour la ND.

Dès les 5 et 6 juillet, Guy Hocquenghem, dans *Libération,* faisait, non la plus exacte, mais au moins la plus honnête des analyses de la ND. A ce titre, son approche différait sensiblement de celle du *Nouvel*

Observateur — organe officiel de la Préfecture de police des idées à la mode. « Bien loin d'être nationalistes et obscurantistes, écrivait Hocquenghem, les penseurs de la Nouvelle Droite ont tous les signes de la modernité. *Nouvelle Ecole,* leur luxueuse revue culturelle, condamne le « modèle américain », la xénophobie française, revendique la liberté des mœurs, s'intéresse à l'écologie (...). De tous les « nouveaux » dont on nous a abreuvés ces derniers temps, la Nouvelle Droite est peut-être la seule véritable nouveauté. La traiter par le mépris, la suffisance sous-informée, la considérer simplement comme « un nouveau travestissement de la vieille droite fascisante », c'est leur offrir une victoire trop facile. Une fois de plus, la gauche est en retard d'une guerre ». Ces propos ne manquèrent pas de faire grincer des dents. Qu'ils eussent paru dans un journal comme *Libération* n'était certes pas sans intérêt. Dès lors, en effet, on sortait de la vieille opposition « droite-gauche » pour entrer dans une problématique à quatre termes : vieille droite, vieille gauche, nouvelle droite, nouvelle gauche. Eclairage modificateur.

France-Soir, peu après, organisa une « table ronde ». Le niveau en fut plutôt bas. D'entrée de jeu, Pierre Sainderichin demanda aux participants d'éviter les idées trop abstraites : grand public oblige. Mais si l'on ne parlait pas d'idées, de quoi allait-on bien pouvoir parler ? De politique, bien sûr. De cette politique politicienne où la ND n'a vraiment rien à faire. Autour de la table se trouvaient donc réunis pour discuter de la Nouvelle Droite, des représentants de divers courants d'opinion, qui, pour la plupart, ignoraient tout des thèses et des travaux de ladite Nouvelle Droite, et venaient faire leur numéro en se basant sur des fiches de police ou des coupures de presse publiées quelques jours plus tôt. Bah ! Depuis quand, à Paris, faut-il savoir de quoi l'on parle ? Jean Lecanuet qui, dans le débat, reconnut volontiers qu'il ne savait pas très bien quelles étaient mes idées, n'en affirma pas moins, avec un sourire photogénique très étudié, qu'il convenait de les « dénoncer ». Quelques jours plus tôt, il était paru dans *Le Monde* (11 juillet) un article rapportant une disposition du code pénal chinois qui fait de la délation l'un des devoirs du citoyen. Je me dis qu'il n'y avait pas besoin d'aller en Chine pour voir de hauts représentants de la classe politique inciter à la délation. La gauche, comme de juste, était représentée par deux fils de milliardaires : B.-H. Lévy et Laurent Fabius. Ce dernier, énarque pontifiant, assura que le meilleur moyen de traiter la Nouvelle Droite était de n'en point parler. Lévy, quant à lui, après avoir refusé de me serrer la main, me déclara *in fine* qu'il me « haïssait ». Moi qui n'ai jamais été capable de haïr qui que ce soit, j'en conclus qu'il était un vrai libéral.

Le 25 juillet, *Le Matin* commença la publication d'une enquête-fleuve, sur laquelle je reviendrai. Sa présentation s'accompagnait de

quelques remarques « scandaleuses », telle celle-ci : « La classe politique, plus accoutumée à compter les bataillons d'électeurs qu'à jauger la puissance de feu d'une artillerie idéologique, professe volontiers que la Nouvelle Droite n'existe qu'à travers ses écrits et qu'elle n'est, à bien y regarder, qu'une sorte de tigre en papier. Ce qui est à peu près aussi intelligent que de dire que Voltaire ou Rousseau n'étaient que des écrivains ».

Parallèlement, la presse étrangère était entrée dans la danse. Articles, interviews, reportages, télévision : le grand jeu. Tandis que dans *Le Monde* se succédaient des tribunes libres où chacun y allait de son interprétation, les confrères britanniques, italiens, américains, espagnols et allemands prenaient le relais. De *Time* en *Spiegel*, de *New Yorker* en *Corriere della Sera*, on finit par arriver à des publications obscures dont je m'étonnais moi-même de n'avoir jamais entendu prononcer le nom. Je me dis qu'une fois arrivé à la *Gazette de l'Oklahoma* et à l'*Eclaireur d'Abidjan*, l'ouragan s'apaiserait. Point du tout. Après les pays voisins, voici que s'en mêlaient les Néerlandais, que les Norvégiens dépêchaient leur télévision, que la presse du Paraguay, les quotidiens maghrébins, la radio de Toronto se mettaient à leur tour en mouvement (1).

Cela dura tout l'été. J'eus droit à la panoplie complète : l'éditorial de Raymond Aron, l'analyse de René Rémond, les critiques d'Annie Kriegel, les dossiers du *Matin*, l'interview dans *Playboy*, le jeu de plages de *Minute*, etc. Il y eut quelques beaux titres — qui mériteraient d'être encadrés. Par exemple cette déclaration de Guy Hermier, au nom du PCF : « Avec Valéry Giscard d'Estaing, on croirait lire Alain de Benoist » (*L'Humanité*, 17 juillet ; *Le Monde*, 18 juillet). Ou encore cette proclamation des maoïstes de *Drapeau rouge* (août) : « La Nouvelle Droite, c'est le PC ! » Au total, près de trois cents articles, une quarantaine d'interviews, en attendant les livres, les colloques et les numéros spéciaux de revues. Des prises de position hostiles, d'autres très favorables. Dans l'ensemble, une incontestable prise au sérieux.

Peu à peu, la machine s'était retournée contre ses auteurs. C'est qu'à partir d'un certain volume de commentaires, le *contenu* du discours compte moins que le *discours lui-même*. Principe bien connu des attachées de presse : dites éventuellement du mal d'un livre, mais au moins dites-en quelque chose. MacLuhan a résumé cela d'une for-

(1) Dans la presse étrangère, les commentateurs les plus honnêtes m'ont paru être les Italiens. Ce sont aussi ceux qui travaillent le plus sérieusement : ceux qui se déplacent, qui se reportent aux sources et qui vérifient. Les plus odieux ont été les Allemands : j'ai introduit deux procès en diffamation contre *Der Spiegel* et *Die Zeit*. Les autres se sont, en général, contentés de recopier les articles de leurs confrères français — sans oublier de recopier aussi leurs fautes d'orthographe, ce qui permettait d'identifier leurs sources.

mule : le message est le *media*. De fait, ici et là dans la campagne, on a vu se manifester des hésitations. Les mêmes qui avaient lancé la formule de la « Nouvelle Droite » lui déniaient le statut de nouveauté — voire l'importance qu'ils lui avaient eux-mêmes donnée. Etrange raisonnement. Trois mois de polémique incessante pour un phénomène « négligeable », c'est un peu bizarre. Si c'était beaucoup de bruit pour rien, alors pourquoi avoir fait tant de bruit ? Dans *Libération* (13 juillet), Alain Jaubert a écrit : « Quoi qu'on dise sur Alain de Benoist et quoi qu'on fasse, ça ne sert jamais qu'à sa propre publicité ». J'en suis bien triste pour lui. Mais cette publicité, je ne l'ai pas demandée. Je ne suis pas quelqu'un qui demande quoi que ce soit. La ND méprise le *star system*, même quand elle en bénéficie.

* * *

L'observateur pouvait être tenté de penser, devant cette explosion des *media*, que la ND venait tout juste de faire son apparition, qu'elle était un événement de saison : le « tube de l'été » en quelque sorte. Il n'en est rien. La Nouvelle Droite — ensemble informel d'associations culturelles, de clubs de réflexion, de revues théoriques et de journaux — a beau être « nouvelle », elle n'est quand même pas née de la dernière pluie. Le GRECE (Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne) a publié en 1978 un ouvrage collectif intitulé *Dix ans de combat culturel pour une renaissance*. La revue *Nouvelle Ecole* a été fondée en mars 1968. Voici bon temps que je tiens moi-même la plume dans des journaux dont l'audience n'est pas tout à fait négligeable. Dès lors, la question qui se pose est celle-ci : pourquoi a-t-on brusquement « découvert » la ND après dix ans d'existence ? Comment se fait-il que l'on ait si amplement glosé sur son « ascension »... après s'être montré tant de temps si discret à son sujet ?

La réponse tombe sous le sens pour qui connaît un tant soit peu les modes parisiennes. Depuis au moins trente ans, en France (et ailleurs), ce qu'on appelle par convention la gauche et l'extrême gauche n'ont pratiquement jamais détenu le pouvoir politique. Par contre, elles ont joui d'un quasi-monopole dans le domaine culturel. Cela n'est, je crois, contesté par personne. Or, la Nouvelle Droite ne se situe pas sur le terrain politique, mais sur le *terrain culturel*. D'entrée de jeu, elle s'est fixé pour objectif de mettre fin au monopole culturel dont bénéficiait jusque-là l'idéologie dominante. Il est clair que cet objectif ne pouvait pas lui valoir la moindre sympathie de la part de cette idéologie dominante — qui est l'*intelligentsia* égalitaire sous ses multiples formes. Pendant dix ans, ce fut donc le silence. Un silence presque complet, seulement rompu de façon occasionnelle, par le canal des amitiés et des talents.

Une certaine gauche en tient toujours, d'ailleurs, pour le mur du silence. Les Allemands ont un mot pour cela : *totschweigen*, « tuer par le silence ». Il s'agit de refuser un débat « fatal ». *Le Matin* (31 juillet) l'a confirmé avec une merveilleuse ingénuité : « Les partis de gauche refusent généralement d'entrer dans un débat qui aurait pour principal risque à leurs yeux de donner des titres de noblesse à des idées dont l'expression ne devrait même pas trouver place dans la société démocratique ». On a bien lu : des idées *dont l'expression ne devrait même pas trouver place dans la société démocratique.* Il faudra qu'on m'explique en quoi cette « société démocratique » se distingue, à cet égard, des sociétés totalitaires.

On espérait donc que les petits jeunes gens de la future ND finiraient par se décourager, qu'ils prêcheraient dans le vide, que leurs publications disparaîtraient, que leurs organisations comme leurs énergies s'effriteraient. Cela ne s'est pas réalisé. Loin de stagner, ou même de régresser, la ND n'a pas cessé de se développer. Un développement lent, d'ailleurs, mais continu. La ND n'est pas tombée dans les chausse-trapes qu'on lui avait tendues dans l'obscurité du non-dit. Ne visant aucun objectif immédiat, elle n'a succombé à aucune impatience. Elle est restée indifférente aux dossiers « kritiques » que des maîtres-chanteurs faisaient circuler sur elle dans Paris. Non seulement ses représentants ne sont pas restés dans les chambres de bonnes de leurs petits cénacles, mais ils se sont donnés, peu à peu, les moyens de défiler au grand jour dans les « beaux quartiers ». Au fil des années, leurs entreprises se sont affermies et diversifiées. Elles se sont attirées la sympathie ou l'amitié d'un nombre croissant de chercheurs, d'écrivains, d'universitaires. Leurs travaux ont été appréciés, ici et là, dans la classe politique. Quelques-uns d'entre eux ont été invités à s'exprimer dans des publications à (très) grand tirage. Dès lors, le silence n'était plus possible.

Il y avait eu, reconnaissons-le, quelques signes avant-coureurs. Depuis deux ans à peu près, le thème était dans l'air. En mai 1977, j'avais publié une « anthologie critique des idées contemporaines » intitulée *Vu de droite* (Copernic), qui avait soulevé bon nombre d'échos chaleureux. L'Académie française devait, l'année suivante, lui décerner son Grand Prix de l'Essai. D'innombrables recensions parurent à son sujet — sans parvenir à faire sortir de leur silence les deux piliers du progressisme bourgeois : *Le Nouvel Observateur* et *Le Monde*. Quelques mois plus tard, néanmoins, *Le Monde* rendait compte (pour la première fois) du XII[e] colloque national du GRECE, qui venait de réunir un millier de personnes au Palais des Congrès, sur le thème « Les illusions de l'égalité », avec la participation de Julien Cheverny, du parti socialiste, Thierry Maulnier, de l'Académie française, Henri Gobard, professeur à Vincennes, et Hans J. Eysenck, directeur de

l'Institut de psychiatrie de l'université de Londres, dont l'essai sur *L'Inégalité de l'homme* (Copernic, 1977) soulevait alors de violentes polémiques. A la même époque, Louis Pauwels m'ayant demandé de tenir au *Figaro-Dimanche* la chronique du « mouvement des idées » (que j'allais assurer par la suite au *Figaro-Magazine*), les idées de la ND, déjà bien représentées dans la presse, trouvèrent un nouveau « créneau » pour s'exprimer. A New York, Thomas Molnar parla dans l'hebdomadaire *National Review*, de « coup d'Etat culturel ». « Au cours des trois ou quatre dernières années, écrivait-il, au moins la moitié de la vie intellectuelle et culturelle française est passée sous la direction de la droite ». De leur côté, André Harris et Alain de Sédouy publiaient un ouvrage intitulé *Qui n'est pas de droite ?*, espérant ainsi contribuer à l'ouverture d'une discussion. Leur espoir fut déçu. Jean Bothorel devait écrire par la suite, dans *La République mondaine* (Grasset, 1979), quelques lignes révélatrices sur le refus absolu de l'*intelligentsia* d'engager le débat.

En mars 1978, Gilbert Comte — le seul, peut-être, des journalistes du *Monde* à posséder une culture de droite — faisait paraître une série d'articles intitulés : *Une nouvelle droite ?* Avec un point d'interrogation. L'hypothèque fut levée quelques mois plus tard. Le 18 septembre, Claude Roy s'interrogeait dans *Le Nouvel Observateur :* « A quoi sert cette Nouvelle Droite ? » Au même moment, *Le Point* (11 septembre) publiait une enquête sur « la grande lessive des idées ». Pierre Billard constatait : « C'est le grand chambardement dans un « remue-méninges » d'idées reçues (...) La gauche perd parmi l'*intelligentsia* sa fonction d'idéologie dominante. On a soulevé le lourd couvercle de la marmite marxo-socio-freudienne. On respire enfin dans les jardins de la pensée ».

Le monopole culturel était donc déjà assez largement entamé. Aussi longtemps que l'*intelligentsia* en avait bénéficié, elle s'était à demi satisfaite de cette sorte de partage des pouvoirs qui s'était instauré. En face d'elle, elle pouvait supporter une droite libérale économisante, gestionnaire, dédaigneuse des idées (mais prête à se faire pénétrer par toutes les idéologies à la mode). Elle pouvait également supporter une vieille droite nostalgique, crispée dans ses rancœurs, ses idées fausses, ses préjugés. C'était là pour elle de bons adversaires : une manière de faire-valoir. L'*intelligentsia* avait la direction de fait des idées générales et des valeurs implicites, et surtout des *mythes* sociaux dont se nourrit l'esprit du temps. Face au réalisme un peu inquiétant de la droite libérale, face au folklore de la vieille droite, elle incarnait la culture, le savoir, la bonne conscience — la conscience *morale*. Et voilà qu'au moment même où le « mouvement de mai », six ou huit ans après les barricades, partait de la caisse à coups d'amertumes et de désillusions, la Nouvelle Droite, née elle aussi en 1968 (mais avec beaucoup plus de

discrétion), poursuivait à vitesse escargotique sa petite progression. Et voilà que la ND renversait la table au-dessus de laquelle les factions en présence s'échangeaient avec une habitude à peine morose les cartes de la répartition des pouvoirs. Et voilà que la ND faisait connaître au public français, avant la gauche intellectuelle, des débats essentiels, des polémiques internationales, et jusqu'à des auteurs — Wittgenstein, Popper, Baudrillard, etc. — qui n'étaient certes pas de son bord, mais dans l'œuvre de qui elle trouvait aussi matière à réflexion positive. Et voilà qu'elle le faisait sur un ton nouveau, refusant sans le moindre complexe tous les mythes incapacitants qui sont la caution des idées reçues, avec cette « vertu d'insolence » qui est peut-être, comme me disait Jean Bothorel, ce que la vieille gauche supporte le moins. Et voilà, enfin, qu'aux considérations d'ordre idéologique s'en ajoutaient d'autres, elles beaucoup plus concrètes, de concurrence commerciale, publicitaire, éditoriale (cf. « Les horreurs de la concurrence », par Jean Dutourd, *France-Soir*, 8-9 juillet). Décidément, c'en était trop. Quand c'est insupportable, on ne supporte plus : il fallait crever l'abcès. Le silence n'avait pas suffi, le mépris tenace, la sourde haine non plus. Il fallait sortir l'artillerie lourde et tirer à vue. Faire pression sur les points faibles (ou supposés tels). Déclencher un « scandale ». Donc, fin juin-début juillet, *Le Monde* et *Le Nouvel Observateur*...

Donc, fin juin-début juillet, on entra dans la seconde étape du processus. Après avoir tenté de tuer par le silence, on s'efforça de *disqualifier*. Pour l'occasion, on ressortit de la naphtaline les arguments classiques. La ND fut accusée de « faire le lit du racisme et du fascisme » (*Le Matin*, 27 juillet). Faire le lit : l'idéologie de la femme de chambre. Que la Nouvelle Droite se soit constamment prononcée, et de façon explicite, contre toute forme de totalitarisme et de racisme, ne désarma évidemment pas la critique (1). On y vit plutôt motif à faire preuve à son endroit d'un *racisme idéologique* — assorti d'*incitation à la haine* —, dont on ne voit pourtant pas en quoi il serait plus tolérable que l'autre. Jean Cau me dira : « Faut-il qu'elle se sente hémophile cette *intelligentsia*, pour devenir hystérique au premier coup d'épingle qui la fait saigner ! »

* * *

(1) A propos des textes de la Nouvelle Droite, Raymond Aron observe : « On n'y trouve pas de déclarations antisémites » (*L'Arche*, août). Dans *Le Monde* (11 juillet), André Fontaine écrit : « La Nouvelle Droite dénonce toutes les formes d'obscurantisme. Ce n'est pas dans ses rangs qu'on trouverait les brûleurs de l'Inquisition ou le Goebbels qui tirait son revolver quand il entendait le mot « culture ». La Nouvelle Droite se veut ouverte à toutes les formes de la connaissance, aux plus sophistiquées comme aux plus scabreuses. C'est vraiment mal la comprendre, comme le font certains, toujours prompts à se contenter d'approximations, que de vouloir la réduire à un avatar honteux du nazisme ».

Cela dit, qu'est-ce que la Nouvelle Droite ? Le caractère totalement contradictoire des réponses faites depuis quelques mois à cette question a de quoi laisser perplexe. La ND, pour la vieille gauche, n'est qu'une résurgence de la vieille droite (*Le Nouvel Observateur*, 2 juillet). Pour le PC, c'est une « opération giscardienne » (*France nouvelle*, 28 juillet) ; pour Jean-François Kahn, une forme de « néo-stalinisme » (*Le Matin*, 7-8 juillet) ; pour l'extrême droite, une école « proche de l'intégrisme israélien » (Mme Beau de Loménie, *Le Monde*, 24 août) ; pour l'extrême gauche, une nouvelle « peste brune » (*Rouge*, 31 août) ; pour les chrétiens, un mouvement d' « orgueilleux » (*La Croix*, 1er août). La ND a tour à tour été assimilée aux partis de la majorité, aux néo-fascistes, aux francs-maçons (*Bulletin de l'Occident chrétien*, juillet), aux « nouveaux philosophes » (Yvon Quiniou, *Le Monde*, 28 juillet), aux nouveaux économistes (Maurice Duverger, *Le Monde*, 25 juillet). J'en passe et des meilleures. Diversité révélatrice. On a les fantasmes qu'on peut.

Ce que la presse appelle « Nouvelle Droite » est en fait un ensemble — informel, je l'ai déjà dit — de groupes d'études, d'associations et de revues, dont l'activité se situe exclusivement sur le terrain culturel. Ses promoteurs sont de jeunes universitaires, de jeunes journalistes, de jeunes chercheurs, âgés aujourd'hui, pour la plupart, de 30 à 35 ans. Ils avaient vingt ans vers 1967-1968. Ils se sentaient alors en rupture complète avec la vieille droite, tant sur le plan de la sensibilité que sur celui des idées. Ils se sentaient surtout étrangers à ses crispations traditionnelles : le totalitarisme, le colonialisme, le nationalisme, le racisme, l'ordre moral. Ils rejetaient ses déviations : la déviation nationaliste, avec ses préjugés, sa xénophobie, ses complaisances cocardières ; la déviation économisante, avec son libéralisme abstrait, son égalitarisme implicite, ses injustices sociales ; la déviation totalitaire, avec ses nostalgies, ses fantasmes d'autorité, son mythe du « chef providentiel » ; la déviation traditionaliste, avec ses rêves réactionnaires, ses références métaphysiques, son passéisme foncier. En même temps, ils souhaitaient redonner vie à une *culture engloutie*. Ils voulaient aussi repartir à zéro. Voir comment une « sensibilité de droite » pouvait s'échafauder en doctrine, s'insérer dans le débat idéologique contemporain, renouveler les bases et les références de ce débat dans le sens d'une plus grande modernité. Ils voulaient mettre un terme à l'unilatéralisme caractéristique de l'idéologie dominante. Enfin, ils identifiaient leur adversaire principal, non comme le « communisme » ou la « subversion », ou la « gauche », mais comme une idéologie égalitaire, régressive, négativiste, représentée aujourd'hui sous des formes aussi bien métaphysiques que profanes.

Leurs aspirations étaient encore incertaines. Au fil des ans, leurs

idées allaient encore évoluer. Ils allaient s'engager sur quelques fausses pistes, revenir en arrière, repartir sur des notions nouvelles. Les auteurs qui avaient exercé sur eux le plus d'influence étaient extrêmement variés : Jacques Monod et Georges Dumézil, Louis Rougier et Jules Monnerot, Max Weber et Pareto, Arnold Gehlen et Max Scheler, Ferdinand Tönnies et Montherlant, Mircea Eliade et Bertrand Russell, Ernst Jünger et Ugo Spirito, Nietzsche et Heidegger, Carl Schmitt et Oswald Spengler, Giuseppe Prezzolini et Stéphane Lupasco, D.H. Lawrence et Marinetti, Proudhon et Barrès, Konrad Lorenz et H.J. Eysenck ! *Le Matin* (25 juillet) écrira : « Ce corps de doctrine qui s'élabore de façon apparemment anarchique est en fait d'une redoutable cohérence ». Les promoteurs de la ND s'efforçaient en fait de construire leur pensée personnelle avec la plus grande ouverture d'esprit possible, en prenant dans des systèmes très différents les éléments d'une conception du monde positive. Ils enregistraient la désagrégation des doctrines à la mode — freudisme, néo-marxismes, école de Francfort, structuralisme de la « mort de l'homme » —, et aussi la lassitude et l'amertume de beaucoup de leurs disciples. Ils incorporaient dans leur système certaines idées « de gauche », tout comme, dans le sien, la nouvelle gauche avait incorporé certaines idées « de droite ». Ils constataient que le mouvement récent des sciences n'allait pas dans le sens des idées qu'ils combattaient, et qu'il semblait au contraire en contredire beaucoup. Ils étaient convaincus que les problèmes-clés de notre temps sont d'abord des problèmes culturels ; que le choc des idéologies est plus décisif que celui des partis ; et que les débats sur le cadre de vie, le mode de vie, le sens de la vie, comptent infiniment plus que ceux qui portent sur les institutions ou les formes de gouvernement.

La revue *Nouvelle Ecole* fut fondée en mars 1968. Quelques mois plus tard, dans la même mouvance intellectuelle, mais indépendamment d'elle, se constituait une société de pensée à vocation intellectuelle, le Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (GRECE). Celui-ci allait par la suite lancer ses propres publications : la revue *Etudes et recherches*, le journal *Eléments*. D'autres associations, d'autres journaux devaient également voir le jour. Au cours des années qui suivirent, ces entreprises se sont régulièrement développées. Le GRECE compte aujourd'hui plusieurs milliers d'adhérents, regroupés en unités régionales. *Nouvelle Ecole*, dont j'assume la rédaction en chef depuis 1969, a publié une trentaine de numéros sur les thèmes les plus divers : les Etats-Unis, la condition féminine, la démographie, la culture celtique, l'idée nominaliste, l'éthologie, l'eugénique, la religion grecque, la psychiatrie contemporaine, Bertrand Russell, le Moyen Age, le wagnérisme, l'histoire des doctrines économiques, l'évolution, Henry de Montherlant, le folklore européen, etc. Plus de deux cents personnalités françaises et étrangères —

Arthur Koestler, Mircea Eliade, Jules Monnerot, Konrad Lorenz... — figurent dans son comité de patronage.

• • •

Installé chez moi entre ma femme, mon fils et mon chat — Niss Puck, intéressant chartreux de l'espèce affectueuse —, j'ai passé une partie de l'été à lire les articles publiés sur la ND avec, non pas de l'étonnement (ce sentiment m'a passé), mais une curiosité croissante. Dans la plupart de ces textes consacrés aux entreprises auxquelles je me suis attaché, je ne me reconnaissais presque jamais et je ne reconnaissais pas non plus mes idées. J'ignorais, au fond, de qui et de quoi l'on parlait *vraiment*. Il est déjà difficile de s'habituer à son visage ou à sa voix. Mais là, à lire la retranscription rêvée de ce que j'étais censé penser ou écrire, ce n'était plus d'un double, mais d'un inconnu qu'il s'agissait.

Contre la Nouvelle Droite, l'offensive a en fait été menée dans une triple direction. Il s'est d'abord agi de lui dénier sa « nouveauté » — cette « nouveauté » même qu'on s'était efforcé d'emblée de lui attribuer. La méthode employée pour ce genre de démonstration est simple. Il suffit de mettre l'accent sur ce qu'il peut y avoir de commun entre la ND et les droites qui l'ont précédée, et de passer systématiquement sous silence tout ce qui peut les distinguer, voire les opposer. Le bilan des convergences et des divergences se trouve ainsi, dès le départ, truqué.

Dans *Le Matin* (28 juillet), Catherine Clément écrit par exemple, pour caractériser les idées de la ND : « Plus de colonialisme, ni de nationalisme, ni d'antisémitisme (...) La Nouvelle Droite a fort bien compris le péché d'ethnocentrisme, et sa tolérance à l'égard des autres cultures semble apparemment sans bornes ». Cette Nouvelle Droite serait donc bien nouvelle ? Pas du tout. Catherine Clément conclut qu'en fin de compte, la ND se borne... à reprendre à son compte le discours de Maurras. Les maurrassiens ont dû en avaler leur fleur de lys. J'aurais aussi avalé la mienne si j'en avais jamais porté — ce qui, les dieux m'en préservent, n'a jamais été le cas.

Que la Nouvelle Droite se distingue à beaucoup d'égards de l'ancienne, c'est pourtant l'évidence. Phénomène de génération d'abord : les représentants de la ND appartiennent à la « génération de mai 1968 ». Leur entreprise est née en grande partie d'une rupture avec la vieille droite — une rupture qui n'est pas sans rappeler celle de la nouvelle gauche avec la vieille gauche (ce qui explique certaines convergences objectives, du moins au niveau de l'analyse). La vieille droite ne s'y est d'ailleurs pas trompée. Elle a accueilli l' « émergence » de la ND avec une hostilité et une aigreur non dissimulées. Il

suffit pour s'en convaincre de lire ce qu'en ont écrit André Figueras, chansonnier raté en mal d'almanach Vermot, Pierre de Villemarest, l'obsédé du « renseignement », les représentants de la droite totalitaire, pétainiste et maurrassienne, ou de la droite ratapoil, adepte de la « France des beaufs' », des « Dupont-la-Joie » et du poujadisme mental tous azimuts.

La *déformation*, volontaire ou non, est un second procédé qui a fait l'objet d'un usage abondant en ce qui concerne les idées et la nature même de la ND. Cela a consisté, par exemple, à présenter la Nouvelle Droite — qui, comme l'a écrit Pierre Vial, secrétaire général du GRECE (*Le Monde*, 24 août), mériterait beaucoup plus justement l'appellation de « Nouvelle Culture de Droite » — comme un phénomène à caractère essentiellement politique : l'amorce d'un mouvement ou d'un parti, l'ébauche d'une ambition ou d'un projet politicien. En fait, répétons-le : la ND se situe sur un tout autre plan : celui de la culture ou, pour prendre un terme qu'elle affectionne, de la *métapolitique*. Certes, ce serait tomber dans l'angélisme que de ne pas admettre que toute idée peut un jour trouver un prolongement dans le domaine politique. Mais là n'est pas l'affaire de la ND, qui ne voit pas la possibilité d'un tel « prolongement » avant des décennies et qui, en tout état de cause, n'est nullement disposée à tenter de s'en charger. A cet égard, les prises de position, favorables ou hostiles, de la classe politique à son endroit lui importent autant que si elles émanaient des éleveurs de chiens ou des fabricants de scaphandres.

Mais c'est évidemment dans le domaine des idées que la déformation systématique joue le plus fréquemment. Prenons un exemple simple : la sociobiologie. Il s'agit d'un courant scientifique auquel se rattachent plusieurs centaines de chercheurs anglo-saxons. Dans *La Vie* (12 juillet), José De Broucker affirme que les thèses des sociobiologistes trouvent dans la ND leurs « principaux supports ». Il parle d' « irruption de la sociobiologie en France ». Il écrit : « Au centre du débat, la sociobiologie ». L'idée n'a pas manqué d'être reprise, notamment par *Le Matin* (27 juillet) : « Les idéologistes de la Nouvelle Droite s'appuient de façon formelle sur la sociobiologie. Ils voudraient en faire une sorte de dogme original » !

Or, à ma connaissance, il n'y a jamais eu à ce jour qu'*un seul* texte de la ND sur la sociobiologie. C'est celui que j'ai fait paraître dans *Le Figaro-Magazine* (30 juin 1979), pour présenter au public français un débat qui, depuis cinq ans, fait rage en Angleterre et aux Etats-Unis et sur lequel l'*intelligentsia* avait, une fois de plus, pratiquement fait le silence. Dans cet article, après avoir présenté les théories des sociobiologistes, j'en indiquais clairement les limites, qui me paraissent liées à la tendance réductionniste. Je leur reprochais, en particulier, de « négliger fréquemment les faits qui caractérisent la dimension spécifi-

quement humaine : la diversité des cultures et la conscience historique ». C'est ce que la gauche éclairée appelle se référer exclusivement à la sociobiologie (1).

Il est vrai qu'en matière de biologie, l'*intelligentsia* fantasme à tout va. Le mythe du médecin à la seringue en folie n'a pas cessé de faire des ravages sur des esprits qui, depuis Lyssenko, tendent à se trouver mal chaque fois qu'on parle de chromosomes. S'il fallait en croire la presse de gauche, la ND appuierait (ou tenterait d'appuyer) sur la génétique l'essentiel de son discours. Pris de doute, je me suis reporté aux sources. A ce jour, la revue *Nouvelle Ecole* a publié environ 3 500 pages de texte. Sur ce total, 430 (un peu moins de 13 %) ont été consacrées aux sciences de la vie : biologie, génétique, éthologie, etc. Pour *Eléments*, la proportion est de 32 pages sur 1100, soit 3 %. En moyenne, 90 % des textes théoriques élaborés par la ND et publiés dans ses organes de presse portent sur de tout autres sujets. Ceux qui, précisément, n'ont pas suscité de commentaires.

S'efforçant, dans un article mesuré publié par *Le Monde* (20 juillet), d'analyser le point de vue de la Nouvelle Droite, René Rémond écrit : « Dans le débat éternel ouvert entre nature et culture, ladite droite s'aligne dans le camp des systèmes pour qui l'homme est un animal comme les autres êtres vivants et dont l'éthique doit donc s'enraciner dans la conformité aux lois de l'espèce ». Opinion qui rejoint celle de Catherine Clément : pour la ND, « la nature prime l'histoire. La culture, ses clivages irréversibles n'existent pas » (*Le Matin*, 28 juillet). L'inconvénient, c'est que la vérité est *exactement l'inverse*. Admettre la prédominance de l'inné dans les déterminations biologiques est une chose, croire que l'homme est totalement « agi » par ces déterminations en est une autre. Ce que la Nouvelle Droite ne cesse d'affirmer, suivant en cela aussi bien Arthur Koestler qu'Arnold Gehlen, c'est que le caractère *unique* du phénomène humain tient au fait que, chez l'homme, il n'y a jamais de détermination que négative, potentielle. Ce qui fait le spécifique de l'homme, c'est de ne pas être « agi » mécaniquement par sa nature. C'est d'être avant tout un *être de culture*. On lisait dans *Nouvelle Ecole* (N° 33, été 1979), sous la plume de Giorgio Locchi : « Ramener l'homme à l'espèce biologique équivaut à le dépouiller de son humanité même, de son historicité ». J'ai moi-même écrit : « Tout comportement spécifiquement humain est un comportement non pas naturel (ou « biologique »), mais culturel... L'apparition de l'homme est elle-même un fait « culturel » ; la culture

(1) Je reprochais également à la sociobiologie d'apporter indirectement son soutien aux économistes de l'école de Milton Friedmann. Moyennant quoi, le journal trotskyste *Rouge* (17 août) écrit : « La ND ne se contente pas de s'emparer de la sociobiologie, elle en profite pour justifier la théorie économique de Milton Friedmann »...

est partie prenante de la définition de l'homme en tant qu'homme » (*Eléments* N° 21-22, été 1977). La Nouvelle Droite définit l'homme comme le seul être perpétuellement novateur, le seul fabricant d'une histoire-comme-sens, le seul donneur de sens par le biais de l'échange symbolique et de la mise en perspective historique. Autrement dit, chez l'homme en tant qu'homme, la culture prime la nature, l'histoire prime la biologie. C'est la raison pour laquelle la ND a toujours combattu, comme fondamentalement erronées, toutes les doctrines « biologistes » à base de « naturalité » et d'anti-histoire. La déformation sur ce point est donc totale.

Dernier procédé utilisé contre la Nouvelle Droite : la *diffamation* pure et simple. Les méthodes utilisées sont celles-là mêmes que Jean-François Revel a mis en lumière dans *La Nouvelle Censure* (Laffont, 1977) — en y voyant un « exemple de mise en place de la mentalité totalitaire ».

Passons rapidement sur les discours franchement délirants, tel celui du PC, pour qui la Nouvelle Droite est une création de la majorité giscardienne destinée à lui permettre de se démarquer sur sa droite et de se rapprocher du PS. A lire à ce propos : l'article de Gilbert Wasserman dans *France nouvelle* (28 juillet), authentique morceau de paranoïa stalinienne sur le thème du « complot invisible », qui s'achève sur cette phrase admirable : « En réalité, la contre-offensive idéologique de la grande bourgeoisie (!), si elle doit être prise dans son ensemble très au sérieux, n'est que la conséquence de sa difficulté à faire renoncer des millions de Français à des réels changements ». Du pur Vichinsky. Délirant. Mais au fond, pas plus délirant que le discours du *Nouvel Observateur*, selon qui, sans la ND, « le gouvernement n'aurait jamais eu le front d'ordonner les scandaleuses condamnations de lycéens après la manifestation du 23 mars, de faire voter les lois d'expulsion des travailleurs immigrés, de refuser enfin qu'ait lieu un vrai débat sur la peine de mort » (2 juillet). Ou que cette affirmation de *Rouge* (31 août), selon laquelle la Nouvelle Droite « s'oppose à l'existence même de la Sécurité sociale ou du SMIC » (*sic*).

La technique classique de la diffamation est l'*amalgame* ou système des « vases communicants ». C'est un mécanisme d'*identification idéologique*. Il consiste à faire détester quelque chose en l'assimilant à quelque chose de déjà détesté. Joseph Gabel, qui en a fait une excellente analyse dans un essai portant sur la psychologie du stalinisme (*Idéologies*, Anthropos, 1974), lui donne le nom de « pseudologie » ou encore de « syllogisme de la fausse identité ». Ce mécanisme revient à « dissocier la totalité concrète (des personnes ou des doctrines), à en extraire artificiellement un élément identique et à élever cette identité *partielle* au rang d'identité *totale* ». Gabel rapporte qu'au Congrès de Strasbourg du PCF, en 1947, « un des orateurs a dit

en substance ceci : de Gaulle est contre le communisme ; Hitler l'était aussi, donc de Gaulle = Hitler ». Plus récemment, on a pu lire dans le vieux *Figaro* : « Hitler a tué au nom de la génétique ». Sous-entendu : la génétique conduit à Auschwitz. Par conséquent, fermons les laboratoires. L'air est connu : Hitler aimait les chiens, vous aimez les chiens, tiens, tiens, comme c'est bizarre...

Voici un bel exemple d'amalgame. Dans *Le Nouvel Observateur* (2 juillet), Mona Ozouf et Jean-Paul Enthoven, commentant des essais de la ND consacrés à l'antiquité gréco-romaine, écrivent textuellement : « Comment, en lisant cette exaltation de l'héritage grec et polythéiste, ne pas penser, par ailleurs, au Montherlant du *Solstice de juin*, qui, alors, célébrait la " victoire de l'Allemagne païenne sur la France chrétienne " ?... » « On admirera le « par ailleurs », et aussi le « alors ». Sans oublier le procès d'intention fait à Montherlant. Bref, pour Ozouf et Enthoven, la célébration de l'héritage grec fait penser... à l'invasion de la France par les cohortes hitlériennes. Raccourci saisissant. Mais « alors », comment ne pas penser, « par ailleurs », à la technique du procureur dans les procès de Moscou ?

Après l'amalgame, il y a la citation dénaturée — ou totalement inventée. La citation, il faut le dire, est un petit jeu auquel nos contemporains excellent. Il ne s'agit pas, comme l'on devrait le faire si l'on était honnête, de rechercher dans une œuvre la ou les phrase(s) exemplaires(s) qui permet(tent) de caractériser, d'une façon aussi exacte que possible, la pensée de l'auteur, mais de trouver dans le discours quelques phrases ou bribes de phrases qui, une fois sorties de leur contexte, illustreront non l'opinion de l'auteur, mais bien plutôt la thèse de celui qui l'attaque. C'est ainsi que dans *Le Point* (2 juillet), Claude Sales écrit : « Ne suscite-t-il pas de l'inquiétude l'article sur l'eugénisme paru en 1971 dans *Nouvelle Ecole*, où on lit, entre autres : « La liste des individus auxquels le mariage devrait être interdit ne doit pas comprendre seulement les infirmes et les malades, mais encore les idiots, les déments et les criminels »... ? » Certes il en suscite de l'inquiétude, ce texte. L'ennui, c'est qu'il n'émane pas de *Nouvelle Ecole*. Sauf erreur de ma part, il s'agit d'une opinion du physiologiste Charles Richet (1850-1935), prix Nobel en 1913, qui l'a publiée dans un livre collectif intitulé *Eugénique et sélection*, paru en 1922 chez Félix Alcan. Aucun rédacteur de *Nouvelle Ecole* ne la reprendrait évidemment à son compte. Mais le lecteur du *Point* n'en saura rien. Il croira même exactement le contraire. C'était probablement l'effet recherché.

Enfin, il y a le mensonge pur et simple. Je m'en tiendrai, là aussi, à un exemple. Dans *Eléments* du mois d'août 1979, Jean Mabire publie un article sur le dernier livre de Henri Gobard, *La Guerre culturelle* (Copernic, 1979). Au passage, il cite cette phrase, d'ailleurs discutable : « La France tire sa dénomination d'une tribu d'étrangers (les

Francs) traîtres à leur propre religion (l'arianisme)... » Pour lever toute équivoque, il ajoute une note de bas de page : « L'arianisme dont parle Gobard n'est évidemment pas l'aryanisme qu'exaltait Gobineau ! Pour plus de précisions, voir n'importe quel dictionnaire ». Quelques jours plus tard, le démocrate-chrétien Etienne Borne consacre à cet article un texte délirant dans *La Croix* (17 août). Il écrit : « Je soupçonne l'auteur de cette plaisante bourde historique d'avoir confondu « aryens » et « ariens »... C'est l' « aryanisme », religion des dieux et des héros, que par son baptême Clovis doit avoir renié », etc. Borne cite le texte de Gobard publié dans *Eléments*. Il l'a donc lu. Par conséquent, il a lu aussi la note qui l'accompagne. Mais pour mieux diffamer, il feint de ne pas l'avoir lue. Etienne Borne est un menteur.

Je pourrais multiplier les exemples et me livrer à de minutieuses analyses de textes. Ce serait vite fastidieux. Une chose est certaine : c'est que l'immense majorité de ceux qui, durant cet été de 1979, ont écrit — en bien ou en mal — sur la Nouvelle Droite, l'ont fait en général sans se reporter aux textes, à partir de rumeurs, de fantasmes, d'à-peu-près et de on-dit. Le dossier des articles consacrés à la ND occupe plusieurs centaines de pages. Le *total* des textes de la ND effectivement commentés et cités en représente *à peine plus d'une*. Il a paru plusieurs dizaines d'articles sur l'association GRECE. A une exception près, il ne s'est trouvé aucun journaliste pour se rendre à son siège ou pour interroger ses dirigeants. Au sujet de la ND, on a multiplié, non seulement les interprétations fantaisistes, mais aussi les erreurs de fait les plus évidentes. Bref, on a écrit n'importe quoi. Comme dit Cavanna : « Je l'ai pas vu, je l'ai pas lu, mais j'en ai entendu causer ».

Il paraît que Jean-Edern Hallier, en s'en prenant *une fois* avec violence, au cours de son intervention radio-télévisée du 6 juin 1979, à des journalistes qui disposent d'une tribune *quotidienne* à la télévision, leur a — selon les termes d'un de leurs avocats (*Le Monde*, 31 juillet) — causé un « préjudice irréparable ». Je me demande à quels sommets d'irréparabilité la Nouvelle Droite a pu atteindre, après trois mois de diffamation et d'imputations calomnieuses, sans presque aucune possibilité de répondre. « Dans les prises de position provoquées par cette affaire, a écrit Gérard Spiteri, le débat sur le fond a été escamoté au profit d'anathèmes réducteurs » (*Les Nouvelles littéraires*, 26 juillet).

* * *

Toute cette agitation aurait-elle été purement stérile ? Je ne le pense pas. Je pense au contraire qu'elle se révèle en fin de compte globalement positive, non seulement pour la Nouvelle Droite, mais aussi, ce qui est plus important, pour le débat général des idées. D'une

part, c'est la première fois *historiquement*, depuis au moins trente ans, que dans un pays européen un courant de pensée classé « à droite » se positionne, tant sur le plan idéologique que sur celui de l'influence, à un tel niveau. Il y a là une dynamique qui s'est mise en route. Grâce à toute une génération qui s'est *mise en forme* au cours des dix années écoulées, j'ai de bonnes raisons de penser qu'elle ne s'arrêtera pas. D'autre part, qu'aux mois de juillet et d'août 1979, en pleine période de vacances, on se soit empoigné dans la presse d'opinion au sujet de l'inné et de l'acquis, de la culture et de la nature, du structuralisme et du nominalisme, du polythéisme et du monothéisme, de l'enracinement et de la biologie, c'est un fait assez nouveau et assez encourageant. Même si le débat a dans une grande mesure été faussé, même si nombre d'idées ont été déformées, un certain nombre de thèmes fondamentaux, qui n'agitaient hier encore que de petits cénacles, préoccupent désormais des courants d'opinion beaucoup plus importants. Là encore, c'est toute une dynamique qui s'est mise en route.

Enfin, il ne me paraît pas négligeable qu'en brisant délibérément beaucoup d'étiquettes et de barrières conventionnelles, et aussi nombre d'idées reçues, la Nouvelle Droite ait pu, à sa façon, contribuer à la redistribution générale des positions qui s'opère aujourd'hui sous nos yeux. La ND a un tempérament foncièrement *agonal* — ce en quoi elle se distingue aussi bien de la vieille droite que la vieille gauche. Elle n'a pas pour intention de substituer au monologue d'hier un autre monologue. Elle estime ceux de ses adversaires qui sont estimables, non bien qu'ils soient ses adversaires, mais parce qu'ils sont ses adversaires. C'est pourquoi elle souhaite, en même temps que son propre renforcement, la naissance et le développement d'une nouvelle gauche, avec laquelle pourra s'engager sur le fond une discussion véritablement féconde.

A. B.

1.

LE STYLE

Le style, c'est l'homme

Il fut un temps où Paris donnait le ton. Cette mode était une grande chose. Puis les modes se sont succédé de plus en plus rapidement, devenant souvent de plus en plus absurdes. Et finalement, la mode a été qu'il n'y eut plus de mode du tout. On a commencé à s'habiller n'importe comment (c'était plus pratique), en même temps qu'on s'habituait à dire n'importe quoi et à penser avec n'importe qui. Les fabricants de *jeans* ont réussi là où d'autres occupants avaient échoué : à mettre tout le monde en uniforme. Que ce soit à la radio, à la télévision ou ailleurs, la vulgarité semble être redevenue la règle.

C'est le règne du « treizième César », ce despote dont l'un des traits, disait Montherlant, est « la volonté de dégradation systématique des caractères et le détraquage systématique des esprits ». « La domination mondiale de l'imposture, et la facilité avec laquelle elle s'est imposée, grâce au snobisme né de l'abaissement de l'intelligence, écrivait-il encore, sont des nouveautés aussi importantes dans l'histoire de l'humanité que les inventions atomiques. » Déjà avant la guerre, Montherlant s'en prenait à la « morale de midinettes ». Mais c'était encore une morale — et il n'y a plus de midinettes. On en est à l'apologie des larves.

Qu'on ne vienne surtout pas parler de manières de classe ou de mœurs de salon ! C'est dans les salons, précisément, qu'on se met en dégueulasse. Ce n'est jamais le « peuple » qui a donné l'exemple du laisser-aller, mais la plèbe dorée des petits marquis pour qui le « populaire » est un alibi commode pour se laisser glisser sur la planche bien savonnée de leurs instincts. D'ailleurs, une classe, cela se dépasse de deux façons : par le haut ou par le bas. Par l'aristocratisme ou par la chienlit. N'oublions pas Flaubert : « J'appelle bourgeois quiconque pense bassement. » Voilà les barrières de classes enfoncées !

Le laisser-aller, qu'il soit vestimentaire ou intellectuel, n'est à la vérité qu'une des formes de la régression. Se laisser aller, sous prétexte que c'est plus « simple » ou plus « pratique », c'est perdre toute *forme*. Or, le but de la vie, c'est de se donner une forme — et subsidiairement

d'en donner une au monde. La *distinction*, elle aussi, vise à donner une forme. C'est une catégorie de l'être, plus encore que du paraître. Qui nous donnerait une forme si nous ne nous en donnions une nous-mêmes ?

On parle beaucoup des droits de l'homme ces temps-ci. On parle moins de ses devoirs. Cela a choqué Soljénitsyne, comme en témoigne son célèbre discours de Harvard. La vérité est qu'on a des droits en proportion qu'on a des devoirs. Ni plus ni moins. Et parmi les devoirs de l'homme, il y a celui d'en être un, c'est-à-dire de ne pas déchoir, de ne pas tomber en dessous de sa condition.

L'homme est né d'un singe redressé. Il ne lui vaut rien de se remettre à quatre pattes. Il gagne par contre beaucoup à se dresser encore. On a peut-être le droit de refuser les contraintes qui proviennent des autres. Mais à la condition d'être capable de s'en imposer à soi-même.

L'illusion commune que sécrètent les sociétés modernes, c'est qu'au fur et à mesure que la vie devient plus « facile », l'effort devient inutile. C'est en réalité l'inverse. L'effort change seulement d'objet. Plus il y a d'éléments sur lesquels nous pouvons agir, plus il nous faut d'énergie pour les mettre en forme. La volonté, non l'espérance, est une vertu théologale. C'est aussi l'une des formes de la possession de soi — laquelle en italien se dit *maestria*.

Le style, c'est l'homme : vieille formule. Iversen, le héros de *La Ville*, roman d'Ernst von Salomon, déclare : « Peu importe ce qu'on pense ; ce qui compte, c'est la façon de penser ». Propos à peine paradoxal, mais qu'une certaine classe d'hommes (une classe qui n'a rien à voir avec la lutte des classes) aura toujours du mal à comprendre. L'engagement et la manière de s'engager, la lettre et l'esprit, le physique et le moral : c'est tout un. Aucun « préjugé » là-dedans : on est aussi ce qu'on paraît être.

Il y avait une chanson de Jacques Brel (« Voilà que l'on se couche, de l'envie qui s'arrête de prolonger le jour... ») dont le refrain était : « Serait-il impossible de vivre debout ? » Le poète Brel serait-il disparu au moment où de tels mots ne pouvaient plus se chanter ? On se le demande. Les gens qui ne se respectent pas triomphent trop souvent des autres. Quelques années avant de se donner la mort, Montherlant écrivait du préfet Spendius, héros d'un roman que nous ne connaîtrons jamais : « Spendius feint de se tuer parce qu'il est atteint d'un mal inguérissable, et il se tue parce que c'est sa patrie qui est inguérissable ».

(octobre 1978)

Fondements nominalistes d'une attitude devant la vie

Soit l'on considère que le particulier découle du général, soit l'on estime que le général découle du particulier : cela résume déjà le débat « universalisme nominalisme ». Bien entendu, toute conception du monde anti-égalitaire est fondamentalement *nominaliste*. Elle pose en postulat que les différences entre les choses, entre les êtres, entre les hommes, ne sont pas *sommables* — et que c'est par pure convention qu'on peut tirer un concept universel, une catégorie générale d'une série d'observations particulières. Pour le nominalisme, il n'y a pas d'« existence en soi » : toute existence est particulière — et même l'Etre est indissociable d'un Etre-là (le *Dasein* heideggérien). Il n'y a pas non plus d'« homme » en général, pas d'« humanité » : il n'y a que des hommes particuliers. De même, le concept de chien ne mord pas, la notion d'arbre ne fleurit jamais. A ce nominalisme s'opposent toutes les doctrines universalistes, et d'abord le *réalisme* (au sens philosophique du terme — *rationalisme* de Thomas d'Aquin, *essentialisme* chez Popper), c'est-à-dire l'idée selon laquelle, à tout concept qu'il est possible de formuler, d'imaginer ou d'intituler, correspond une réalité objective tirant sa raison d'être de l'existence d'un ordre « naturel », d'un univers reflétant un *projet* intelligent, appréhensible par le truchement d'une *raison* également présente chez tous les hommes. Pour le nominaliste, la *diversité* est le fait fondamental du monde ; pour l'universaliste, au contraire, il convient de rechercher, derrière le jeu des contingences et des attributs particuliers, l'*essence* qui, parmi les hommes, les rend tous égaux devant Dieu.

Cette différence dans l'appréhension du général et du particulier recoupe aussi, selon le théologien Thorleif Borman, une distinction entre la pensée biblique et la pensée grecque des origines. Tandis que cette dernière infère un concept de généralité à partir du particulier, par comparaison systématique et abstractions successives, la première déduit la nature du particulier de l'appréhension *a priori* d'une catégorie universelle (cf. T. Borman, *Hebrew Thought Compared With Greek*, W.W. Norton, New York, 1970). Le mode de pensée universa-

liste se retrouve ensuite chez Platon, à qui les Cyniques opposent une critique nominaliste de type classique : « Je vois bien le cheval, je ne vois pas la chevalité. »

Au Moyen Age, l'affrontement entre nominalisme et « réalisme » se cristallise dans la célèbre querelle des « universaux » — terme regroupant les catégories fondamentales de la logique, c'est-à-dire principalement les genres et les espèces définis par Aristote. Pour Thomas d'Aquin, ces « universaux » possèdent, en Dieu, une existence réelle, précédant et structurant celle des objets auxquels ils s'appliquent : il existe des vérités éternelles, vraies en tous temps et en tous lieux, indépendantes de la possibilité même qu'on peut avoir de les appréhender. Pour les nominalistes, au contraire, les « universaux » ne sont que des inconnaissables ou de pures illusions. Dès le XIe siècle, Roscelin affirme que les idées abstraites ne sont que *flatus vocis*, simples « émissions de voix ». Au XIVe siècle, l'intervention de Guillaume d'Ockham (1300-1350) sonne le glas de la scolastique — et le début de l'émancipation de l'esprit européen du joug d'Aristote et des Ecritures. Guillaume d'Ockham montre l'impossibilité pour la science d'argumenter sur les « universaux » et les notions générales, qu'il appelle les « termes de seconde intention », et dont il établit qu'ils désignent seulement de façon plus abstraite et plus confuse ce que les « termes de première intention », relevant de la connaissance des choses singulières, désignent avec plus de précision. Il n'y a, dit-il, d'autre existence actuelle que l'existence des individus singuliers. Dès lors, tombe toute la structure que les scolastiques avaient distinguée dans les êtres (distinction, chez Thomas d'Aquin, de l'« existence actuelle » et de l'« existence essentielle », etc.). Tombe aussi la distinction de l'essence et de l'existence, de l'âme et de ses facultés, de la substance et de ses accidents, de l'intellect agent et de l'intellect passif, de la puissance et de l'acte, etc. Du même coup, enfin, tombent les preuves classiques de l'existence de Dieu. La foi est affaire de foi, et non plus de raison. La philosophie reprend son autonomie et cesse d'être la servante de la théologie.

En instituant deux ordres de vérité, le nominalisme médiéval a favorisé le fidéisme, « l'adhésion pure et simple aux dogmes qu'il faut croire sans réflexion » (Louis Rougier, *Histoire d'une faillite philosophique : la Scolastique*, Pauvert, 1966). Mais, par contrecoup, il a aussi rendu possible le critère de la science moderne énoncé par Bacon : « Le raisonnement ne prouve rien ; tout dépend de l'expérience ». La postérité de Guillaume d'Ockham a du reste été extrêmement diverse. D'un côté, on trouve quelques grands mystiques hétérodoxes, qui font de la création la « condition » du créateur — non l'inverse — et voient dans l'homme un être capable d'égaler Dieu en poursuivant son œuvre. Maître Eckhart déclare : « Dieu est parce que je suis ». De l'autre, on

trouve toute la lignée des empiristes du XVIIIe siècle, avec Bacon, Locke et Stuart Mill, d'où procédera ce qu'on a parfois appelé, à tort ou à raison, le « nominalisme scientifique ». Celui-ci se développera surtout à partir du XIXe siècle, lorsque le développement des sciences établira le caractère *conventionnel* des pseudo-vérités éternelles de la logique, de la physique et de la mathématique. A l'époque moderne, certaines thèses de Schlick, de Wittgenstein ou de Russell ont un caractère nominaliste prononcé. Mais on retrouve aussi le nominalisme, sous une autre forme, dans des courants de pensée bien différents : l'existentialisme contemporain (Heidegger, Jünger, Rosset), le subjectivisme héroïque, le pessimisme philosophique, le relativisme culturel, etc.

Politiquement parlant, on peut également déceler un courant « nominaliste » et un courant « universaliste ». Mais ces courants ne s'identifient à aucune des familles politiques ou sociologiques traditionnelles. Bien plutôt, ils parcourent *toutes* ces familles, créant, à l'intérieur de la « droite » et à l'intérieur de la « gauche », des malentendus aussi considérables que durables, mais aussi parfois, entre la « droite » et la « gauche », des rencontres inattendues et des affinités particulières. Joseph de Maistre exprime un point de vue typiquement nominaliste, quand il écrit : « Il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. Je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être persan ; mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu... » (*Considérations sur la France*, 1796, ch. VI).

A l'inverse, le courant universaliste est essentiellement représenté, à l'époque moderne, d'une part, par le judéo-christianisme et l'aristotélo-thomisme, d'autre part, par le marxisme et ses dérivés. Dans la filiation de Parménide et d'Aristote, Karl Marx adhère en effet à la conception métaphysique d'un homme générique et d'une essence de l'homme. Dans *L'Idéologie allemande*, il va jusqu'à écrire qu' « un être non objectif est un non-être », et il définit la « révolution » comme la re-génération de l'essence humaine, la re-coïncidation de l'homme avec son « propre », la re-production de l'essence d'un « homme en soi » retrouvant son être par-delà les contraintes aliénantes de la vie réelle. On peut même penser, avec Jean-Marie Benoist, que c'est cette « espérance téléologique du propre », ce retour de l'Autre au Même, cette réconciliation du *genos* et de l'*ousia*, qui spécifie le mieux sa pensée.

Dans *Le Capital*, les termes clés employés par Marx (« capitalisme », « prolétariat », « ouvriers », « bourgeois ») ont une valeur quasi constante, transhistorique et jouent un rôle comparable à celui des « universaux » dans la scolastique, dans une conception unitaire

du temps liée au principe logico-métaphysique d'identité. Le rapport du prolétariat à la classe sociale instruit une relation métaphysique analogue à la relation substance/attribut et mode chez Spinoza. La notion même de *classe* consacre la réapparition du principe d'identité conjugué avec celui de substance. L'idée de révolution est un chiasme par lequel le rapport du prolétariat à la classe s'inverse, la substance-sujet-substrat devenant le rapport caché d'une sorte d'entre-deux, pris entre la catégorie d'essence et celle d'accident. Le concept de plus-value, écrit J.-M. Benoist, « se trouve finalement être une absence, un jamais-présent. (...) Ce que la théorie de la plus-value met en scène, ce sont des *universaux*, des génériques, c'est-à-dire des entités qui doivent leur persistance de substance à la métaphysique aristotélicienne. La plupart des analyses du *Capital* sont donc obérées doublement : par un emprunt inaperçu à des universaux métaphysiques d'une part ; et par une fuite dénégatrice qui mène, en un désir de dépouiller la défroque philosophique, à recourir à des données empiriques telles que l'industrie, le commerce, l'échange, la production. Une métaphysique inavouée, contaminée par une pensée de la *technè*, voilà ce à quoi nous aboutissons » (*Marx est mort*, Gallimard, 1970).

* * *

Toute théorie nominaliste postule que les idées ne sont *vraies* que pour autant qu'elles sont *incarnées*, c'est-à-dire *vécues*. Ce n'est pas seulement là une question d'éthique (mettre en accord ses idées et ses actes), mais une affirmation à portée beaucoup plus générale : il n'y a pas de vérité en dehors de ce qui est incarné ; ce qui, pour nous, revient à dire qu'il n'y a pas de réalité en dehors du réel. Notre « anti-intellectualisme » découle de cette conviction que la *vie* vaut toujours mieux que l'*idée* qu'on s'en fait ; qu'il y a prééminence de l'*âme* sur l'*esprit*, du *caractère* sur l'*intelligence*, de la *sensibilité* sur l'*intellect*, de l'*image* sur le *concept*, du *mythe* sur la *doctrine*.

De même, il est impossible de *démontrer* dans l'abstrait qu'un comportement est préférable à un autre. N'importe quel comportement peut être préférable selon le système de valeurs et les critères d'appréciation auxquels on se réfère, consciemment ou inconsciemment (si la mort est jugée pire que *tout*, mieux vaut déserter que d'aller se battre ; si, en revanche, le déshonneur est jugé pire que la mort, c'est le contraire). On ne peut jamais démontrer la vérité des *postulats* sur lesquels se bâtit un système de valeurs. On démontre seulement à partir de ces postulats, et à la seule intention de ceux qui les admettent. La science elle-même n'échappe pas à la règle : l'erreur d'un Jacques Monod lorsqu'il parle d'« éthique de la connaissance » est de ne pas voir qu'il n'est pas évident pour tout le monde qu'un énoncé

scientifique doive être préféré à un autre. C'est ici qu'il faut rompre avec le positivisme (dont les qualités *critiques* nous semblent par ailleurs certaines) : la perspective scientifique n'est qu'une perspective parmi d'autres; la raison a un rôle purement instrumental : ce n'est pas une valeur en soi, mais un *outil*.

Avant d'examiner à quel système de valeurs nous *choisissons* de nous référer, et de quelle manière nous opérons notre choix, il apparaît nécessaire de faire un bref rappel théorique dans deux domaines de notre vue-du-monde : philosophie de l'histoire et conception/appréhension de l'univers.

1. **L'histoire comme non-sens**

Dans le devenir européen, deux grandes conceptions de l'histoire n'ont cessé de se côtoyer ou de s'affronter, sous des formes d'ailleurs multiples : l'histoire « linéaire » et l'histoire « cyclique ». La conception *linéaire* de l'histoire apparaît dans l'espace-temps européen avec le judéo-christianisme. Elle pose le devenir historique comme une *ligne* reliant un état *anté-historique* (paradis originel, jardin d'Eden) à un état *post-historique* (instauration du règne de Dieu sur terre). La *structure* de ce schéma a été maintes fois décrite. Autrefois, l'homme vivait en parfaite harmonie avec le Créateur. Mais un jour, il commit une faute (le péché originel *héréditaire*) ; il fut alors expulsé du paradis et *entra dans l'histoire* — dans cette « vallée de larmes », où il est obligé de « gagner son pain à la sueur de son front ». Cependant, grâce à la Bonne Nouvelle que constitue la venue du Messie (Jésus dans le système chrétien) sur terre, il peut désormais faire le « bon choix » et assurer son salut (individuel) pour l'éternité. A la fin des temps, après l'Armageddon final, les bons et les méchants seront définitivement séparés les uns des autres. L'état post-historique *restituera* l'état anté-historique, et ce sera la *fin de l'histoire* : l'histoire se refermera, se *résorbera*, comme une parenthèse.

Structuralement parlant, ce schéma, ramené sur terre par substitution de l'*en-deçà* à l'*au-delà*, se retrouve exactement dans la théorie marxiste : autrefois, l'homme vivait heureux dans le communisme originel. Mais un jour, il commit une faute. Ce fut la division du travail, qui entraîna la propriété privée, l'appropriation des moyens de production, la domination de l'homme par l'homme, la naissance des classes. L'homme *entra dans l'histoire* — une histoire caractérisée par le *conflit*, les rapports d'autorité, etc., et dont la « lutte des classes » constitue le moteur essentiel. Cependant, à un certain moment du devenir historique, la classe la plus exploitée prend conscience de sa condition et, dès lors, s'institue en Messie collectif de l'humanité.

L'homme peut désormais faire le « bon choix » et œuvrer à l'aboutissement plus rapide de la lutte entreprise. A la fin des temps, après la « lutte finale », les bons et les méchants seront définitivement séparés les uns des autres. La *société sans classes* restituera — l'abondance en plus — les conditions heureuses du communisme originel. Les institutions dépériront, l'Etat deviendra inutile. Ce sera la *fin de l'histoire.*

Un important correctif à cette théorie de l'histoire a été apporté par certains philosophes néo-marxistes, notamment par les membres de l'Ecole de Francfort, et aussi, dans une certaine mesure, par le dernier Freud (*Malaise dans la civilisation*). Dans cette optique, la conception des débuts de l'histoire reste sensiblement la même, mais un *doute* de plus en plus grand se fait jour sur les possibilités de son aboutissement. On pose alors en principe que le *mal* est toujours destiné à se reproduire, qu'on n'échappera jamais aux rapports d'autorité et de domination. Mais on n'en conclut pas pour autant que ce « mal », qui forme la trame de *toute* réalité sociale, n'est peut-être pas aussi mauvais qu'on avait bien voulu le dire. Tout au contraire, on affirme que dans ces conditions, la seule possibilité pour l'homme de ne pas « ajouter du mal au mal », est de continuer à se référer à l'*idée* d'une fin de l'histoire — même et surtout si l'on sait que celle-ci ne doit jamais advenir. C'est cette *attente* messianique qui est considérée, par elle-même, comme opérante et féconde. L'attitude qui découle logiquement de cette vision des choses est un *hypercriticisme* de principe ; il s'agit d'opposer un perpétuel « non » aux dangers que recèle tout « oui ». On retrouve une attitude assez similaire chez les « néo-monothéistes » du type de Bernard-Henri Lévy (*La Barbarie à visage humain, Le Testament de Dieu*).

Tandis que la théorie marxiste « orthodoxe » reproduit, sous une forme laïque, la théorie *chrétienne* de l'histoire, on peut dire de la théorie néo-marxiste ou freudo-marxiste qu'elle reproduit, elle, plus étroitement, celle du *judaïsme* classique. Dans la perspective du judaïsme, le péché originel n'est pas vu sous l'angle « mécanique » de la doctrine chrétienne (les écritures n'exigent pas de pénitence pour un héritage grevé de péché, il n'y a pas de croyances capables par elles-mêmes de procurer le salut). D'autre part, le Messie n'est pas encore venu (Jésus est un imposteur). A la limite, on doute même qu'il vienne jamais ; mais son *attente*, à elle seule, est opérante et féconde. (« Ce Messie qui ne vient jamais, écrit Robert Aron, mais dont l'attente seule, quoique éternellement déçue, est efficace et nécessaire », *Le Judaïsme*, Buchet-Chastel, 1977).

On dira de la conception linéaire de l'histoire, pour la résumer, qu'elle affecte l'histoire d'un caractère *unidimensionnel*, d'une *nécessité* (inéluctable : il est impensable que l'histoire ne se déroule pas, tous accidents et contingences mis à part, selon la « révélation » que

l'homme en a eue — dans la Bible ou dans *Le Capital*) et d'une *finalité*. L'histoire a un *sens*, dans les deux acceptions du terme : elle a une *signification*, elle va dans une certaine *direction*. Par suite, la *liberté* de l'homme est étroitement limitée : l'homme n'est pas libre de faire de l'histoire ce qu'il veut, il n'a que le choix d'accepter la révélation qui lui est faite avec les moyens de la plus haute autorité possible par rapport au système (« Dieu » dans le schéma judéo-chrétien, la « science » dans le schéma marxiste). D'autre part, le passé, le présent et le futur sont perçus comme radicalement distincts les uns des autres : le passé (à l'intérieur de l'histoire) est ce qui ne reviendra *plus jamais* ; le futur, ce qui n'est *encore jamais* advenu ; le présent est un point sur une ligne dont on connaît le début et la fin — même si l'on en ignore la durée. Il y a *unidimensionalité* du temps historique.

Contrairement à la conception linéaire, la conception *cyclique* de l'histoire est une conception autochtone en Europe. Elle apparaît commune à toute l'antiquité européenne préchrétienne. Elle est induite par l'observation du *monde-comme-il-est* : spectacle d'un certain nombre d'alternances (les saisons), d'enchaînements (les générations), de répétitions-dans-la-différence et de différences-dans-la-répétition (on ne se baigne jamais deux fois dans la même eau ; le soleil se lève chaque matin et, en même temps, ce n'est jamais exactement le même soleil). Elle repose sur l'intuition d'une *harmonie possible* reposant sur la régularité des cycles et la conciliation des contraires. Cette idée est peut-être à rattacher à l'aperception d'un paysage éminemment *varié* (Renan oppose le « psychisme de la forêt » au « psychisme du désert », qui induit la notion d'absolu : « le désert est monothéiste »). Dans cette conception, l'histoire n'a *ni début ni fin*. Elle est simplement le théâtre d'un certain nombre de répétitions analogiques, qu'il faut, selon les écoles, prendre plus ou moins au pied de la lettre. Cette permanence des cycles donne à l'histoire son statut *ontologique* : une ontologie qui n'est plus extérieure ou transcendante par rapport au devenir des hommes, mais qui se confond avec lui.

Nous nous situerons dans la *perspective* tracée par cette conception cyclique de l'histoire, mais en lui apportant, à la suite de Nietzsche, un important correctif. Si l'on y regarde de près, la conception cyclique traditionnelle reste en effet linéaire d'une certaine façon. L'*image* à laquelle elle se réfère est celle d'une *ligne disposée en cercle*. Certes, les « extrémités » de cette ligne se touchent (et, de ce fait, tendent à disparaître), mais, à l'intérieur du cercle, les événements continuent de se dérouler dans un ordre immuable. De même que les saisons s'enchaînent toujours dans le même ordre, les cycles, eux aussi, se déroulent selon un schéma inexorable. Chez les tenants modernes de la théorie traditionnelle des cycles (Julius Evola, René Guénon), notre époque correspond ainsi à une période de fin de cycle (*kali-yuga*

indien, « âge du loup » de la mythologie nordique). Notre liberté à son endroit s'en trouve limitée d'autant, avec tous les risques qui découlent logiquement dans la *pratique* d'une telle analyse : démobilisation ou politique du pire. Dans un célèbre passage d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche substitue à cette conception *cyclique* de l'histoire une conception résolument *sphérique* — le « cercle » subsiste, mais la « ligne » disparaît —, équivalant à une affirmation radicale *du non-sens de l'histoire* et à une rupture aussi bien avec la *nécessité* inhérente à la conception linéaire qu'avec la *nécessité* inhérente à toute spéculation mécanique sur les « âges de l'humanité » (de Hésiode à Guénon). On voit tout de suite en quoi le *cercle* et la *sphère* se ressemblent et diffèrent : la sphère possède une dimension supplémentaire, elle peut *à tout moment rouler dans tous les sens*. De même, dans la conception générale qui s'y rattache, l'histoire peut à tout moment se dérouler dans n'importe quelle direction, sous réserve qu'une *volonté* assez forte lui imprime son mouvement et compte tenu, bien sûr, des processus dont elle est le lieu. L'histoire n'a pas de sens : elle n'a que le sens que lui donnent ceux qui la font. Elle n'agit l'homme qu'en tant qu'elle est d'abord agie par lui.

Les conséquences sont évidentes pour ce qui concerne la liberté de l'homme (on y reviendra plus loin). En outre, passé, présent et futur ne sont plus des points distincts sur une ligne pourvue d'une seule dimension, mais au contraire *des perspectives qui coïncident dans toute actualité*. Le passé, remarquons-le, n'est jamais perçu comme tel qu'en tant qu'il s'inscrit dans le présent (les événements auxquels il se rapporte ne sont « passés » *que dans le présent* : lorsqu'ils se déroulaient, ils étaient *présents*). Il en va de même du futur. Ainsi toute actualité est-elle, non un *point*, mais un *carrefour* : chaque instant présent *actualise la totalité du passé* et *potentialise la totalité du futur*. Il y a *tridimensionalité* du temps historique. La question de savoir si l'on peut ou non faire « revivre le passé » devient caduque : le passé-conçu-comme-passé revit toujours dans tout présent ; il est l'une des *perspectives* grâce auxquelles l'homme peut élaborer des projets et se forger un destin.

2. Le monde comme chaos

De même que nous n'apercevons, globalement parlant, aucun « sens de l'histoire », de même nous ne constatons aucun « sens » dans l'organisation et la configuration du monde. Nous récusons *tout déterminisme*, qu'il soit « spatial » ou « temporel ». Nous nous séparons donc ici des tenants d'un « ordre naturel », qui croient que l' « ordre » dont le monde environnant semble leur donner le spectacle

n'est qu'une partie d'un *ordre* plus vaste, dont l'existence, appréhensible par le biais de la raison, renverrait à un créateur à la façon dont une mécanique « renvoie » à son mécanicien.

Au fur et à mesure que nous développons nos connaissances sur les peuples de la terre, nous constatons une *relativité générale*, que ce soit dans le domaine des mœurs, des coutumes, de la morale, des fondements du droit, des canons esthétiques, des attitudes devant le sacré, des conceptions du divin, etc. Il n'y a pas d'*homme en soi*, il n'y a que des *cultures* ayant toutes leurs caractéristiques et leurs lois propres. C'est ici que vient s'articuler une conception positive de la *tolérance*, qui n'est pas une « permissivité » sans substance, mais simplement la reconnaissance et le désir de voir se perpétuer la *diversité du monde*. Cette diversité est une bonne chose. Toute richesse véritable repose sur la diversité. La diversité du monde tient dans le fait que chaque peuple, chaque culture a ses normes propres — chaque culture constituant une *structure* autosuffisante, c'est-à-dire un ensemble dont on ne peut modifier l'agencement en quelque point sans que cette modification se répercute dans toutes les parties. C'est ici également que vient s'articuler une critique radicale du *totalitarisme*, dont nous identifions la source historique majeure dans le monothéisme. L'idée d'un Dieu unique implique celle d'une vérité unique, *absolue*. Les hommes doivent se soumettre à cette vérité parce qu'elle est la vérité en soi ; ceux qui ne s'y soumettent pas sont dans l'erreur, et ceux qui sont dans la vérité ont le droit d'arracher les autres à l'erreur — le cas échéant par tous les moyens, avec la bonne conscience en plus. De par son caractère intrinsèquement totalitaire, le monothéisme génère tendanciellement le *réductionnisme* (toute connaissance est finalement ramenée à l'unité), l'*égalitarisme* (les hommes sont égaux devant Dieu : les hommes jouissent d'une « raison » dégagée des contingences qui leur permet de discerner la « vérité » unique et de faire leur salut) et son corollaire, l'*universalisme* — que les adeptes des croyances monothéistes mettent ou non leurs principes en pratique, qu'ils en déduisent ou non des conclusions dans l'ordre des choses terrestres. En ce sens, et *a contrario*, le nominalisme, le refus des « universaux », constitue tout à la fois le fondement de la tolérance positive, de l'anti-universalisme et de l'anti-égalitarisme, puisqu'il existe un lien logique entre la reconnaissance de la diversité fondamentale des êtres et la reconnaissance de l'inégalité — toute différence est en quelque façon valorisante — qui en découle dans le domaine des choses concrètes.

L' « ordre » que nous constatons autour de nous *n'est autre*, en fait, *que celui que nous y mettons*, le plus souvent sans même nous en rendre compte. Nous sommes prisonniers d'une « illusion d'optique » due aux structures ordonnatrices et classificatrices de notre esprit : nous avons tendance à interpréter comme « donnés de tout temps » les liens

logiques que nous établissons pour les commodités du raisonnement entre des faits, des séries de faits, des occurrences, etc. En réalité, il n'existe pas plus de « logique » extérieure à l'homme qu'il n'existe de « frontières naturelles prédestinées » — l' « hexagone métaphysique » cher à certains publicistes. L'homme est un animal *donneur de sens* : une fois qu'il a mis du sens dans les choses, il tend à croire qu'un tel sens a *toujours* été là. De même, nous avons tendance à interpréter des séries factuelles absolument neutres en termes de téléologie, de finalité. Nous mettons de la *nécessité* là où l'on pourrait tout aussi bien mettre du *hasard*, sans nous apercevoir qu'en dernière instance, hasard et nécessité sont une seule et même chose (cf. Clément Rosset, citant Malcolm Lowry : tout ce qui advient se fait *anyhow somehow*, « de toute façon d'une certaine façon » ; de ce que les choses sont *inévitablement* comme elles sont et non autrement, on ne peut tirer l'idée que leur existence répond à une intention préétablie). « Au centre du cosmos, le pouvoir n'est plus souverain, mais anonyme », dit Ernst Jünger. Globalement parlant, le monde est un *chaos*.

Il ne faut pas oublier, enfin, que les *lois* « naturelles » que nous constatons dans le monde-autour-de-nous ont un caractère toujours *contingent*. Par définition, tout énoncé scientifique est révisible. Les lois naturelles sont des répétitions probabilitaires d'occurrences qu'une exception pourra toujours, en principe, falsifier (cf. Popper). Elles ne valent, autrement dit, que pour des conditions données. Depuis deux siècles, nous n'avons cessé de découvrir que des lois que nous pensions « universelles » avaient en réalité une validité circonscrite à des conditions *particulières*. Cette évidence a d'abord affecté des domaines comme la physique, la chimie, etc. Elle a fini par toucher les sphères mêmes de la pensée : les énoncés mathématiques, les propositions générales de la logique, soit ne sont pas toujours vraies, soit sont de simples tautologies. Nous savons que ce qui vaut pour la macrophysique ne vaut pas pour la microphysique (théorie de la relativité). Nous savons aussi que les instruments de mesure ne font qu'affiner la subjectivité de nos perceptions, sans pour autant les rendre objectives. Nous savons enfin que le seul fait de notre présence dans l'univers influe sur la perception que nous en avons : la présence de l'observateur modifie la configuration du paysage observé (principe de Korbzybsky : la carte n'est jamais toute la carte, elle ignore déjà celui qui la consulte). De l'existence relative de lois *hic et nunc*, on ne peut conclure à l'existence universelle de lois absolues.

3. Tout ne se vaut pas

Notre position de principe est donc clairement *nominaliste* et *existentialiste*. Dès lors se pose un problème fondamental : sur quels

critères peut-on édifier un *système de valeurs*, une fois que l'on a rejeté les « universaux » et la valeur absolue (vérité unique) ? Et même : quelle est la *nécessité* d'un tel système ? C'est là l'objection classique de ceux pour qui une position nominaliste conduit inéluctablement à un relativisme généralisé, inhibiteur et privatif, à un hypersubjectivisme pouvant s'exprimer par des formules telles que « à chacun sa vérité », « tout vaut tout », « tout est permis », etc. Or, à nos yeux, il n'en est rien. Et dans la mesure où nous cherchons à poser les bases collectives d'une certaine attitude devant la vie, nous estimons qu'il est même rigoureusement nécessaire d'identifier un certain nombre de critères permettant d'apprécier la valeur concrète d'une idée ou de discriminer entre des propositions contradictoires. Ce refus de l'hypersubjectivisme est directement associé à un *refus de l'individualisme*, articulé autour de deux observations.

Première observation : *l'homme est inséparable de sa culture*, inséparable du milieu (spatial) et de l'héritage (temporel) façonnés, mis en forme par cette culture. L'homme naît d'abord comme *héritier*, disait Maurras (après bien d'autres). Il ne vit pas sur Sirius, ni sur une île déserte, ni dans l'empyrée, mais *hic et nunc* : dans telle société donnée. Il n'a donc pas la liberté de provenir d'ailleurs que de là d'où il provient. Il naît avec un héritage spécifique, qu'il peut assumer ou qu'il peut rejeter, mais dont il ne peut faire qu'il soit autre chose que ce qu'il est. Cet héritage implique notamment un certain nombre de *valeurs*, et, par suite, de *jugements de valeur* : à partir de ce seul fait, nous ne pourrons pas juger telle ou telle proposition de la même façon selon que nous serons nés au sein de telle culture ou de telle autre. De cette observation résulte la nécessité *d'identifier les valeurs propres de notre culture*. Ce qui, dans une époque de confusion telle que l'époque actuelle, implique de démêler l'héritage. Pour savoir ce qui nous appartient en propre dans le caravansérail de valeurs qui s'entremêlent et s'affrontent aujourd'hui, il nous faut adopter une démarche génétique, c'est-à-dire retracer la *généalogie des valeurs* (cf. les questions posées par Nietzsche : qui a apporté telle valeur ? dans quelle circonstance ? qui en est le bénéficiaire ? quels sont les résultats concrets de son application ?). Telle est la raison de l'intérêt que nous pouvons porter à notre plus lointain passé : plus nous nous situons dans la *longue durée*, plus nous avons de chances d'identifier, dans notre héritage historique, ce qui a été surajouté et ce qui nous appartient en propre. En outre, dans une perspective historique *sphérique*, il y a corrélation naturelle entre le « passé » et le « futur ». Cette démarche a bien entendu comme préalable une prise de conscience positive de nos appartenances et de nos identités collectives. Nous choisissons d'assumer un héritage, pour pouvoir le *continuer* ou le *fonder à*

nouveau : nous acceptons d'être ce que nous sommes pour pouvoir être *plus* que nous n'avons été.

Deuxième observation : à tout moment, dans toute société, *un subjectif « fonctionne » comme absolu*. En d'autres termes, une société n'existe que par rapport à certaines *normes*. Il n'y a aucun exemple historique de sociétés sans normes — sinon, précisément, *les sociétés qui se défont*. Ce qui compte ici n'est pas tant le *contenu* de la norme (qui est variable) que l'existence même de la *norme* (qui est constante). De ce qu'une norme *varie*, il n'y a donc pas lieu d'inférer qu'elle est *facultative*. C'est pourtant, si l'on y réfléchit un instant, le cas commun à l'heure actuelle — et nombreux sont les idéologues qui, par une sorte de tour de passe-passe, *déduisent de la variabilité des normes l'idée de leur inutilité*. Certains néo-féministes, par exemple, soulignent le fait que les rôles sociaux masculin-féminin dont l'histoire européenne donne le spectacle ne se retrouvent pas nécessairement dans toutes les cultures du globe — ce qui est tout à fait exact. Les mêmes omettent néanmoins de mentionner que si l'on ne retrouve pas ces normes-là, *on en trouve d'autres* : les rôles sociaux masculin-féminin peuvent varier, mais il n'y a aucune société où la différenciation des rôles n'existe pas.

4. Un « subjectivisme héroïque »

Pendant des siècles, la prodigieuse efficacité des normes est venue du fait que celles-ci étaient « *vues* » *et perçues comme absolues*. Elles étaient agissantes, opérantes, dans la mesure où nul ne s'interrogeait, ne songeait à s'interroger sur leur *raison d'être* (autrement que d'une façon passagère, immédiatement refoulée par l'esprit du temps). On se comportait de telle façon plutôt que de telle autre parce qu'on l'avait « toujours fait », parce que cela se « faisait comme cela, et pas autrement ». Une telle absence de *doute* à propos des normes est caractéristique d'une culture en plein essor : l'énergie fait taire le doute. Au contraire, dans une culture affaiblie, dans une société sur le déclin, une immense vague de doute submerge l'esprit public. De fait, depuis à peu près deux siècles — faisons abstraction des précédents —, les normes se dévoilent peu à peu *pour ce qu'elles sont*, c'est-à-dire pour des *conventions* : les résultats d'un *choix*, mais d'un *choix oublié*. La tradition, l'action historique, le jeu des événements, le processus de *réplication* des générations, ont, à un moment donné, cristallisé les coutumes et les « lois » sociales avec assez de *puissance* pour les faire apparaître comme « naturelles », comme ayant existé de tout temps : *l'artifice (la culture) s'est donné comme nature*. Dans un second temps, l'effondrement des *mythes de fondation*, l'apparition d'*idéologies* devenues conscientes d'elles-mêmes, ont opéré, de proche en proche, une

critique sur les fondements qui s'est développée rapidement dans toutes les directions. Cette critique, éminemment corrosive et dissolvante, a abouti à la destruction complète des normes et, par suite, à la disparition du *sens* dans la vie des sociétaires et des possibilités de *communication* qui en découlent. Peu à peu, la société, perdant ses normes, s'est défaite : le doute a tout envahi ; rien ne va plus *de soi ;* nul ne voit plus la « raison » qu'il y aurait de faire ceci ou cela ; l'autorité n'est plus perçue comme principe transcendant à ceux qui l'incarnent, mais comme une simple affaire de gendarmes ; l'information, ne trouvant plus sa place dans aucun *cadre,* renforce le doute au lieu de le conjurer ; le savoir lui-même, au lieu d'être instrumentalisé en vue d'une action plus efficace, devient essentiellement inhibiteur et paralysant.

On peut certes déplorer une telle situation, mais on ne peut pour autant l'annuler. Une norme qui s'est *dévoilée* comme convention ne « fonctionnera » plus jamais comme absolu — sinon à passer à un niveau supérieur d'expression. (« Dieu est mort » : Dieu « meurt » dès l'instant où l'on s'interroge sur sa « raison d'être », et donc sur sa « mort possible » ; un dieu qu'on met en question n'existe *déjà* plus — mais il reste toujours la possibilité de *nouveaux dieux*).

A partir de là, il y a deux attitudes possibles. La première, celle qui prédomine aujourd'hui, consiste à récuser les normes qui n'ont pas valeur d'absolu, c'est-à-dire *toute norme* (sauf à retomber dans le système de la religion révélée — d'où la position de Horkheimer, voire celle de B. H. Lévy), pour adopter une attitude de critique et de refus systématiques. Cette attitude ne peut évidemment qu'accélérer le processus d'effondrement intérieur, le processus d'*implosion* sociale. C'est alors là qu'on tombe dans l'hypersubjectivisme : tout vaut tout, rien ne vaut rien. La seconde attitude, celle à laquelle nous nous rallions, part des mêmes prémisses, mais aboutit exactement au résultat inverse. Elle consiste, prenant acte de ce qu'une norme « conventionnelle » n'est en définitive rien d'autre qu'une norme créée par l'homme, à tenter de susciter les *conditions dans lesquelles de nouvelles normes pourront apparaître.* Il ne s'agit pas, plus précisément, de chercher à créer des normes *bien que* celles-ci ne puissent jamais être que des « conventions », mais au contraire de chercher à les créer *avec d'autant plus de force* qu'elles résultent nécessairement de l'effort humain, qu'elles ne sont pas reçues d'une quelconque divinité, déduites d'un quelconque ordre naturel ou tirées d'une quelconque nécessité historique. Le même constat qui conduit certains à *abandonner* toute norme — non sans manifester au passage une curieuse soif d'absolu déçue — peut ainsi conduire à vouloir en *fonder* de nouvelles. En effet, si les normes sont des conventions, et que nulle société ne peut se passer de normes, alors il n'y a pas d'autre conduite possible, de

notre point de vue, que *d'assumer et d'instituer une certaine subjectivité collective avec assez de puissance pour que celle-ci soit perçue à son tour comme une norme « naturelle », fonctionnant comme « absolu » dans la structure sociale.* Une telle entreprise exige probablement de parvenir à un niveau de conscience supérieur à ce que l'on a pu connaître jusqu'à présent. Elle n'en constitue pas moins la seule réponse possible au défi que notre époque s'est lancé à elle-même, défi sans autre précédent que celui qu'un type donné d'humanité a connu au moment de la révolution néolithique, et auquel a notamment répondu, au sein de notre culture, la tripartition indo-européenne, en tant que source d'une nouvelle norme « idéologique », religieuse, philosophique et sociale. L' « héroïsme » contemporain pourrait consister dans une démarche « surhumaine » de cet ordre — la création de nouvelles normes en rapport avec le défi que nous nous sommes jeté. On peut donner à cette démarche le nom de « subjectivisme héroïque ». Et l'on dira qu'un peuple où se produirait une telle *fondation*, résoudrait la crise actuelle, se dépasserait du même coup et s'affirmerait une nouvelle fois comme autosuffisant, c'est-à-dire comme *cause de lui-même* — comme *créateur de lui-même.*

5. L'homme créateur de lui-même

Nous rejoignons ici toute une conception de l'homme, dont il faut rappeler les traits principaux. L'homme est un vivant et, en tant que tel, il est soumis à un certain nombre de contraintes résultant de sa condition biologique. Mais il n'est pas un vivant comme les autres. Il diffère des autres animaux par une plus grande et perpétuelle *malléabilité* (état de *néoténie* ou « juvénilité constante » — la juvénilité correspondant à la période d' « apprentissage »). Chez l'homme, le déterminisme biologique est purement *négatif*. Il ne s'exprime que sous forme de *potentialités*. Dans les limites et les présupposés de notre « nature », notre liberté reste entière. C'est toute la différence entre l'*instinct* et ce qu'est chez l'homme la *pulsion* : la pulsion n'implique pas de programmation par rapport à l'objet. L'homme n'est pas libre d'être ou de ne pas être le théâtre d'un certain nombre de pulsions, mais il est libre de *choisir* l'*objet* par rapport auquel ces pulsions vont se mettre en œuvre. Si nous « héritons » d'un tas de briques, nous pouvons avec ces briques construire ce que nous voulons ; la seule chose que nous ne pouvons pas faire, c'est transformer la brique en ardoise ou en marbre. De même avec le stock génétique. Ainsi, l'homme peut toujours se remettre en question. Il n'*est* pas, il *devient*. Il est toujours *inachevé*. Il n'est pas créé une fois pour toutes ; il continue perpétuellement de se créer lui-même. C'est là le secret de sa supériorité — mais aussi de sa

plus grande fragilité : il peut, à tout moment, *perdre son humanité* aussi bien que se doter d'une *surhumanité*. Et il en va de même des acquis collectifs : à chaque génération, l'héritage est remis en question. Il peut toujours, lui aussi, *se perdre* ou *se dépasser*.

L'homme se bâtit. Il se construit lui-même par une contrainte exercée sur soi ; en se prenant *pour son propre objet*, en établissant à l'intérieur de lui-même des « réseaux d'habitudes » (Arnold Gehlen) grâce à la détermination d'objectifs et de principes liés à l'*idée* qu'il se fait de lui-même. Le *surhomme* n'est pas un « superman » à gros biceps ou à gros QI, ni un « nouveau stade de l'évolution », mais bien celui qui se met en situation « héroïque » de se dépasser lui-même, en fondant un nouveau *type* selon les normes qui sont les siennes. L'homme est le « seigneur des *formes* » (Jünger). Il met de la forme *dans le monde comme en lui-même :* une forme qui, auparavant, hors de lui et sans lui, n'existait pas. Et il conçoit cette forme comme *douée de sens*. On retrouve ici l'idée exposée au début de ce texte : seules sont « vraies » les idées et les formes *incarnées* — et plus il y a d'incarnation, plus il y a de « vérité ». (Mais ce n'est pas non plus une sacralisation de la force, car à une force peut toujours s'en opposer une autre qui trouvera ses fondements dans un autre système de valeurs et se manifestera en fonction d'un autre dessein. Ni un prétexte pour accepter par avance l'ordre ou le désordre établi, car, précisément, les « vérités » ne se valent pas).

Est bon ce qui nous permet de nous *bâtir* selon les normes que nous nous sommes fixées ; mauvais, ce qui nous *défait* au regard de ces normes. La règle vaut pour les individus aussi bien que pour les sociétés. C'est en fonction des normes que nous nous sommes fixées, normes liées à l'appréhension des valeurs propres à notre culture, que l'on peut, par exemple, développer une critique de l'*hédonisme* (la société « permissive ») en même temps, et pour les mêmes raisons, que de l'*ascèse négative* et mortificatrice (mystique de la souffrance). Dans l'action entreprise, la joie naît du fait d'atteindre le but qu'on s'était fixé — et, du même coup, d'en voir se dévoiler un autre à l'horizon du vouloir —, non de *ce que procure* ce fait d'atteindre au but. On connaît le proverbe : « La chasse vaut mieux que la proie ». Il ne signifie pas qu'il faille dédaigner la proie, mais qu'il faut *d'abord* vouloir chasser — et que la proie vient, éventuellement, *en plus*. Plaisir et déplaisir sont seulement des *conséquences*. Le plaisir, comme le déplaisir, s'ajoute à l'action, il n'en est pas le motif : il en est l'*effet*, non la *cause*. C'est toute la différence entre la *volonté* et le *désir :* mus par un désir, nous en sommes les esclaves, tandis que si le ressort de l'action réside d'abord dans le vouloir (lequel, à son tour, est cause de lui-même), alors nous en sommes les maîtres. La « dialectique du maître et de l'esclave » commence ainsi « à la maison » : nous sommes à la fois

notre propre maître et notre propre esclave. La décadence commence quand on considère que ce qui était la *conséquence* de l'action peut légitimement en devenir la *cause*. Dès lors en effet qu'on fait du plaisir la valeur suprême, on justifie par avance *tout* ce qui en permet l'obtention. On ne *veut* plus qu'à la condition d'obtenir des choses plaisantes en toujours plus grand nombre (principe de plaisir). A terme, cette attitude aboutit à la destruction de la personnalité intérieure. On voit ici combien la nécessité de l'*effort* est distincte du *travail*, même si celui-ci en reste l'instance la plus courante. La « morale » libérale aussi bien que la « morale » marxiste prétendent que l'homme sera d'autant plus « libre » qu'il sera moins contraint de travailler. En réalité, quand bien même le travail (au sens courant du terme) deviendrait inutile, la nécessité subsisterait pour l'homme de se bâtir, de se donner une forme, par une volonté de contrainte sur soi génératrice d'efforts.

6. L'éthique de l'honneur

Se construire soi-même, se donner une *forme*, cela peut signifier aussi : passer du statut d'*individu* à celui de *personne*. Tout le monde est un individu, tout le monde n'est pas une personne ; on connaît la distinction romaine entre *animus* et *anima :* la personne est l'individu qui s'est donné une âme. Il serait assurément injuste que tous les hommes aient une âme ; il est juste que certains d'entre eux, au terme de leur autocréation, parviennent à s'en donner une. Seul peut se donner une âme celui qui règne en maître *sur lui-même*, celui qui règne en souverain sur son *empire intérieur*. L'*honneur* n'est alors rien d'autre que la fidélité à la norme qu'on s'est donnée, à l'image qu'on se fait de soi-même. Montherlant dit qu'il faut tenir même les promesses qu'on a faites à un chien, car ce qui engage, ce n'est ni le contenu de la promesse ni son destinataire, mais le fait d'avoir promis. De même, la fidélité à une conviction, à une idée, se justifie par le seul fait qu'on y a adhéré — au départ, rien ne forçait à cette adhésion. Une telle attitude contient sa justification propre : la fidélité à la norme se justifie par le fait que c'est une norme — et, en l'occurrence, une norme choisie, acceptée et voulue. Proverbes de l'Ancien Régime : a) « la noblesse exige la noblesse » ; b) « noblesse se tait ». La justification de l'attitude découlant de la norme ne peut être extérieure à celle-ci ; elle ne peut résider dans un intérêt (même métaphysique), ce qui réfute toute morale utilitaire.

D'où l'importance du *style*. Il y a un rapport évident entre le *style* et la *forme*. Donner une forme au monde, se donner une forme, c'est du même coup instituer un style. C'est pour cela qu'on ne peut jamais

séparer la lettre de l'esprit, la forme du fond, le contenant du contenu. « Le style, c'est l'homme » : la façon de faire les choses vaut autant que les choses elles-mêmes ; les questions de forme ne sont jamais superflues.

La morale aristocratique peut se définir par un critère constant : la capacité d'*agir contre ses intérêts.* C'est très exactement l'inverse de la théorie libérale, selon laquelle l'homme, essentiellement défini comme agent économique, poursuit toujours son « meilleur intérêt ». Mais il ne s'agit pas non plus de tomber dans l'ascèse négative ou dans l'angélisme : une société normale ne se compose pas seulement de héros. Encore faut-il, néanmoins, que ce soient les héros qui servent d'*exemples* et non... les autres. Sombart définit le héros comme quelqu'un qui cherche constamment ce qu'il peut *donner à la vie,* comment il peut enrichir l'existence, par opposition au « bourgeois », qui cherche constamment ce qu'il peut *retirer de la vie,* comment il peut enrichir sa propre existence. L'étude des actes et des situations héroïques montre que les *raisons de vivre* et les *raisons de mourir* sont exactement les mêmes — et en ce sens, il est normal qu'à une époque où l'on ne trouve plus de raisons de mourir, on ne trouve plus non plus de sens à la vie. A un niveau plus commun : admettre que tout *droit* doit avoir sa contrepartie dans l'ordre des *devoirs.* Si tous les hommes ont des droits, tous les hommes ont aussi des devoirs. Plus précisément, s'il doit y avoir *égalité de droits,* il doit y avoir aussi *égalité de devoirs.* Ce qui pose la question de savoir quels sont les devoirs que l'on est en droit d'exiger de *tout homme* — et ce qui, du même coup, donne la mesure des droits que *tout homme* pourrait revendiquer. Ce principe « fonctionne » évidemment dans les deux sens : s'il est vrai que celui qui s'impose *plus de devoirs* doit avoir aussi *plus de droits,* on ne peut en revanche imposer beaucoup de devoirs à celui qui n'a que peu de droits. Un droit non assorti d'un devoir devient rapidement un privilège (au sens actuel de ce mot). Il est alors perçu comme *injustice,* ce qui déclenche — et légitime — un processus « révolutionnaire » bien connu.

Dans une perspective nominaliste, le tragique naît de la claire perception d'une double « contradiction » : d'abord entre notre petitesse et notre brièveté face à l'immensité et à l'infinité du monde ; ensuite entre le fait que nous sommes *contenus dans le monde* sur le plan « matériel » et le fait que le monde, si immense soit-il, est en même temps *contenu en nous-mêmes* sur le plan « spirituel ». Nous percevons ainsi que, si « infimes » que nous puissions être, nous sommes néanmoins les seuls à pouvoir « faire sortir le plus du moins », à pouvoir ajouter au monde des formes et des ensembles de formes qui en dehors de nous n'existeraient pas. Les Anciens avaient très bien perçu que l'*intensité* est une sorte de « revanche » sur la *brièveté ;* ils

avaient aussi noté que l'intensité varie de façon inversement proportionnelle à la durée (on ne vit pas perpétuellement sur les sommets). Le tragique repose également sur la notion de *fatum*, de « destin » (à ne pas confondre avec la « destinée » : le destin, c'est ce qui se passera, la destinée, ce qui s'est passé), notion dont il faut évidemment rappeler qu'elle ne conduit à aucun fatalisme, bien au contraire. Le sentiment du *fatum* génère deux attitudes précises : admettre qu'il peut y avoir un destin pour chacun de nous, sans voir dans son caractère inéluctable le moindre motif pour renoncer à tenter de le changer si nous estimons qu'il ne correspond pas aux normes que nous nous sommes fixées (c'est le ressort constant de la tragédie grecque) ; une fois qu'on a tout fait selon la norme qu'on s'est fixée (et ici, ne l'oublions pas, *pouvoir*, c'est *devoir*), non seulement *accepter* le cours des choses tel qu'il est effectivement advenu, mais encore le *vouloir : amor fati.*

(juin 1979)

Vingt-cinq principes de « morale »

Je n'ai pas beaucoup de goût pour la « morale » (1). J'en connais trop la *généalogie* (que Nietzsche me semble avoir assez bien éclaircie). J'ai tendance, par ailleurs, à considérer qu'il y a autant de « morales » que de *niveaux* d'humanité possibles — ce qui en fait un certain nombre. Par contre, je crois beaucoup aux *principes*, qui peuvent être aussi des règles de vie. (Tout devenir historique va du *mythe* au *principe*, par le biais d'une *idée*). A tout hasard, voici les miens ; j'espère ne pas y faillir trop souvent.

1) *L'homme est le partenaire de Dieu*, son associé pour le meilleur comme pour le pire. Tous deux créent en commun. Dieu n'est pas au-dessus, ni en dehors de nous. Il n'est pas non plus au-delà de nos sensations. L'important n'est pas de croire en Dieu. L'important est d'agir de telle façon qu'Il puisse croire en nous. Le retrouver et l'identifier en nous, nous dévoiler comme Lui. Le corps et l'âme sont une seule et même chose. Ramener l'un à l'autre, opposer entre elles ces notions : cela relève d'une même maladie de l'esprit. Un Dieu qui ne se comporte pas comme on est en droit de l'attendre de lui mérite d'être répudié ; à condition que celui qui le répudie ait donné le meilleur de lui-même.

2) *Il ne suffit pas d'être né, il faut encore être « créé »*. La création est postérieure à la naissance ; on ne peut être « créé » que par soi. C'est ainsi que l'on se donne une *âme*. Maître Eckhart parle d'« autocréation » (*Selbstschöpfung*) : « Je fus la cause de moi-même, là où je me voulus moi-même et je ne fus rien d'autre. Je fus ce que je voulus, et ce que je voulus, ce fut moi ». Dans l'Edda (*Hávamál*, v), *image* d'Odhinn : lui-même à lui-même sacrifié. Un peuple fonde une *culture* quand il devient cause de lui-même — qu'il trouve en lui-même seulement (dans sa tradition) la source d'une perpétuelle nouveauté. De même l'homme : trouver en soi-même les causes de soi et les

---

(1) Texte rédigé à la demande de Philippe Héduy, pour un numéro de la revue *Item* consacré à la morale.

moyens d'un dépassement de soi. (Le chef d'Etat décadent : celui qui tire son autorité d'un autre-que-soi, d'autre chose que la transcendance de son propre principe).

3) *La vertu n'est pas un moyen* se rapportant à quelque fin dernière. Elle est à elle-même sa propre fin — sa propre récompense. *La reconquête intérieure* ou reconquête de soi : point de départ de toute quête comme de toute conquête. Et d'abord la reconnaissance et la redécouverte mutuelle de l'*animus* et de l'*anima*. Etablir sur soi un empire *souverain*. Etre à soi-même son propre objet. Obéir au Maître qui est en nous, à l'instant même où nous commandons à l'Esclave qui est en nous. Recherche du juste milieu.

4) Etre soi-même n'est pas un mot d'ordre suffisant. Il faut encore *devenir ce que l'on peut être — se bâtir* en fonction de l'idée que l'on se fait de soi. N'être jamais satisfait de soi. Vouloir se changer avant de vouloir changer le monde. Accepter le monde tel qu'il est plutôt que de nous accepter tels que nous sommes. Développer en soi, parmi nos potentialités, celles qui nous font spécifiquement humains ; et parmi celles-ci, celles qui nous font spécifiquement nous-mêmes. Une forte *volonté* permet d'être ce que l'on veut — n'importe ce que l'on était. La volonté prime tous les déterminismes, même celui de la naissance, à condition que l'on puisse vouloir. Et d'abord cultiver l'énergie intérieure, cette énergie dont « la fourmi peut donner la preuve autant que l'éléphant » (Stendhal) — et qui permet d'être dans l'hiver ce par quoi le printemps revient.

5) *Fixer sa propre norme — et s'y tenir.* Prendre loi en soi-même, sous réserve de n'en pas changer. (Ce qui n'interdit pas de donner de nouvelles dimensions à la *perspective* choisie). Ne pas céder. Ne pas plier. Continuer sans raisons de continuer. Etre fidèle aux causes trahies, être fidèle pour ceux qui ne l'ont pas été. Etre fidèle *aussi* à ceux qui ne le sont plus. Défendre contre tous et contre soi-même l'idée que l'on se fait des choses et que l'on voudrait pouvoir se faire de soi.

6) *Ne prendre « possession » des autres que lorsqu'on a pris « possession » de soi :* la contrainte sur soi, condition première du droit à contraindre les autres. De même : supporter ses contemporains après s'être supporté soi-même. L'homme de qualité a d'abord des exigences vis-à-vis de soi, l'homme du commun n'en a que vis-à-vis des autres (Confucius). La puissance doit se fonder sur la supériorité, non la supériorité sur la puissance. Ceux qui dirigent ont le droit de posséder, mais ceux qui possèdent n'ont pas nécessairement le droit de diriger. L'homme de qualité est au-delà des despotismes : il domine les dominateurs par des voies qui lui sont propres. « Une nouvelle noblesse est nécessairement opposée à tout ce qui est populace *et* despote » (Nietzsche). Plus on monte haut, plus on chemine en

solitaire : plus on doit compter sur soi. Ceux qui sont en haut sont responsables de ceux qui sont en bas : ils doivent *répondre à leur attente ;* ils n'ont de « privilèges » que dans la mesure où l'on peut réellement se décharger sur eux — dans le cas contraire, toutes les révoltes sont *justes.* Suivre librement ceux qui nous sont supérieurs : fierté d'avoir trouvé un Maître (Stefan George). La contrepartie de la soumission n'est pas la domination, mais la protection. On a le droit d'obéir et le devoir de (se) commander — non l'inverse. Proclamer le devoir d'avoir des droits — et le beau droit d'avoir des devoirs.

7) *Le monde est incommensurable tragédie.* Toute existence est tragique, toute affirmation est tragique. Le monde est un *chaos* — mais on peut lui donner une *forme.* Ce que nous faisons n'a pas d'autre *sens* que celui que nous lui donnons. Contrepartie : tout retentit sur tout. Nos gestes les plus infimes ont une conséquence dans les parties les plus reculées de l'univers. Le mal n'a pas d'existence *positive.* Il n'est qu'une simple limitation de ce qui devient — une limitation de la forme que les êtres donnent au monde. Une pure, une éternelle négation.

8) *Nous méritons tout ce qui nous arrive* — individuellement et collectivement. Passé un certain seuil, il n'y a ni chance ni hasard : nos adversaires, en dernière analyse, ne sont jamais forts que de nos propres faiblesses. Par suite, ne pas seulement accepter, mais *vouloir* ce qui arrive. Vouloir ce qui arrive dès lors que nous n'avons pas pu empêcher que cela advienne. Nulle résignation, mais le maintien de notre liberté propre. *Amor fati :* le seul moyen d'agir quand on ne peut plus agir. Stoïcisme : la seule conduite possible quand les autres ne le sont plus. Faire en sorte que ce sur quoi nous ne pouvons rien ne puisse rien non plus sur nous (Evola).

9) *Au commencement était l'action.* Les grandes et fortes choses n'ont pas de raison d'être ; c'est pour cela qu'elles doivent être faites. (Mais tout ce qui est immotivé n'est pas nécessairement grand et fort). L'action est le plus important, non celui qui l'entreprend ; la mission, non celui qui la remplit. Contre l'individualisme — pour une *impersonnalité active.* Ce qu'on *doit* faire ne s'explique pas en termes de motifs. Noblesse se tait.

10) *L'honneur : ne jamais faillir aux normes qu'on s'est fixées.* L'image que l'on se fait de soi devient vraie — c'est l'évidence — dès l'instant qu'on s'y conforme. Dès lors, que ce soit une « image » ou une « réalité » importe peu ; les deux termes sont confondus. L'idée se fait chair : c'est la véritable incarnation du Logos. Toute promesse engage, aucune circonstance ne délie. Pouvoir être fier de soi : le meilleur moyen de ne pas devoir avoir honte des autres.

11) *Le style, c'est l'homme.* La liturgie compte plus que le dogme. Le beau n'est jamais mal. Mieux vaut bien faire des choses médiocres que mal faire des choses excellentes. La *façon* dont on fait les choses vaut

plus que les choses elles-mêmes. La *façon* dont on vit ses idées vaut plus que ces idées. La *façon* dont on vit vaut plus que ce qu'on vit — et parfois plus que la vie. Plus de simplicité que de manières, on est un rustre ; plus de manières que de simplicité, on est un cuistre ; autant de manières que de simplicité, tel est l'homme de qualité (Confucius).

12) *Nietzsche : « Qu'est-ce qui est noble ?* — Rechercher les situations où l'on a besoin d'attitudes. Abandonner le *bonheur* au grand nombre, ce bonheur qui est paix de l'âme, vertu, confort, mercantilisme à l'anglo-saxonne. Rechercher instinctivement les responsabilités lourdes. Savoir se faire partout des ennemis, au pis aller s'en faire un de soi-même ».

13) *Faire passer son devoir avant ses passions ; ses passions, avant ses intérêts.* Accomplir de « bonnes actions » pour gagner son salut, aller au paradis, etc., c'est encore servir ses intérêts. Faire ce qu'on doit, non ce qu'on aime. Mais cela nécessite un *apprentissage* : l'homme a besoin de règles pour se bâtir — parce qu'il est malléable à l'infini. Le travail comme *service*, le devoir comme *destin.*

14) *Réaliser et sans cesse refaire l'harmonie vécue des contingences et des principes.* Faire en sorte que les actes soient conformes aux paroles. L'homme dont les paroles dépassent les actes n'est pas plus *maître* de lui que l'homme dont les actes dépassent les paroles. Etre sincère n'est pas dire la vérité. C'est adhérer entièrement, sans arrière-pensées, à tout ce que l'on entreprend.

15) *Ne pas se repentir, mais tirer des leçons.* Tout mettre en œuvre pour ne pas faire de mal. Si l'on en a fait, ne pas chercher à se justifier. Les justifications que l'on se donne sont autant de fuites vis-à-vis de soi. Le repentir ne vise pas à effacer la faute, mais à se donner bonne conscience. Rendre le bien pour le bien, la *justice* pour le mal. (Si l'on rendait le bien pour le mal, que rendrait-on pour le bien — et quelle valeur cela aurait-il ?)

16) *Ne jamais pardonner ; oublier beaucoup. Ne jamais haïr ; mépriser souvent.* Les sentiments plébéiens : la haine, la rancune, la susceptibilité, la vanité, l'avarice. La haine qui est le contraire du mépris, la rancune qui est le contraire de l'oubli, la susceptibilité et la vanité qui sont le contraire de la fierté, l'avarice qui est le contraire de la richesse. De tous ces sentiments, le *ressentiment* est le plus méprisable. Nietzsche : « Proche est le temps du plus méprisable des hommes, celui qui n'est même plus capable de se mépriser lui-même ».

17) *Contre l'utilitarisme.* Il en est des hommes comme des armées. Les troupes qui, pour bien se battre, ont besoin de savoir pourquoi elles se battent, sont déjà des troupes médiocres. Il y a plus bas : les troupes qui ont besoin d'être convaincues que leur cause est la bonne. Et plus bas encore : celles qui ne se battent que lorsqu'elles ont des chances de l'emporter. Quand on *doit* entreprendre quelque chose, ne

s'occuper que de façon secondaire de savoir si l'entreprise peut ou ne peut pas être couronnée de succès. La maxime du Taciturne reste la *clé* de la gravure de Dürer, *Le Chevalier, la mort et le diable*. Mais il ne suffit pas d'entreprendre sans être assuré de vaincre, il faut encore entreprendre même quand on est sûr d'échouer — *parce que* l'on est sûr d'échouer : parce que rester fidèle aux normes que l'on s'est donné est alors la seule façon *honorable* de s'en tirer. Penser au « soldat de Pompéi » (Spengler). Et aussi à l'exemple de Regulus. Vouloir faire comme l'adversaire sous prétexte que cela lui a réussi, c'est *devenir* cet adversaire — ne pas être différent de lui. Il y a bassesse dès que l'on (se) demande « à quoi ça sert », « ce que ça rapporte », « ce qui nous oblige à le faire ». Tenter de conserver *à tout prix* une vie que nous perdrons *de toute façon* — apologue des chiens vivants et des lions morts —, voilà une belle absurdité.

18) *La vertu comme le vice ne peuvent être que l'apanage d'une élite.* Ils exigent *la même* capacité de maîtrise de soi ; ils ressortissent moins de la « morale » que de la pure volonté. La liberté de faire quelque chose va toujours de pair avec une liberté *vis-à-vis* de ce quelque chose. En d'autres termes, il faut *vouloir* seulement les choses auxquelles on se sent *aussi* capable de renoncer. Julius Evola : « Il t'est permis de faire quelque chose dans la mesure où tu peux aussi t'abstenir de le faire (...) Il t'est permis de vouloir quelque chose — et de l'obtenir — dans la mesure où tu es aussi capable de t'en abstenir ».

19) *Ne pas chercher à convaincre, chercher plutôt à éveiller.* La vie trouve un sens dans ce qui est *plus* que la vie — mais non *au-delà* de la vie. Ce qui est plus que la vie ne s'exprime pas dans (et par) des mots, mais se *ressent* parfois. Donner le pas à l'âme sur l'esprit, à la vie sur la raison, à l'image sur le concept.

20) *Le lyrisme* peut servir de règle « morale », à condition qu'on ait posé comme *relation* essentielle de l'existence, non la relation de l'homme à l'homme, mais celle de l'homme à l'univers. (La seule façon qu'il y ait d'adhérer au monde d'en haut, c'est de se bâtir par analogie avec lui). Les grands chefs d'Etat sont ceux grâce à qui les peuples peuvent se penser lyriquement.

21) *Le présent actualise tous les passés, potentialise tous les futurs.* Accepter le présent, par assomption jubilatoire de l'instant, c'est pouvoir jouir *en même temps* de *tous* les instants. Passé, présent et avenir sont les trois perspectives, *également actuelles*, données à tout moment du devenir historique. Rompre définitivement avec la conception linéaire de l'histoire. Tout ce que nous faisons engage ce qui est déjà venu *au même titre* que ce qui (re)viendra.

22) *But de la vie : mettre quelque chose d'important entre soi et la mort.* L'époque comme la société peuvent nous en empêcher. Deux

manières pour la société de rendre fou : exiger trop, ne pas proposer assez. Ce peut être, selon les hommes, exactement la même.

23) *Solitude.* Savoir être du parti de l'étoile polaire : celle qui reste en place quand les autres continuent à tourner. La paix est au centre du mouvement (Jünger) — dans l'axe de la roue. Cultiver en soi ce que l'homme de qualité conserve, immuable, en toutes situations : le *jen* confucéen, *purusha* des Aryas, l'*humanitas* des Romains — le noyau intérieur de l'être.

24) *Il n'y a de piété vraie que la piété filiale, élargie aux ancêtres, à la lignée et au peuple.* Jésus affirmant que Joseph n'est pas son vrai père — qu'il est le fils d'un Dieu unique, le frère de tous les hommes — entame le procès du désaveu de paternité. Nos ancêtres disparus ne sont ni spirituellement morts ni passés dans un autre monde. Ils sont à nos côtés, en foule invisible et bruissante. Ils nous entourent aussi longtemps que leur souvenir est perpétué par leur descendance. Par là se justifie le culte des ancêtres — et le devoir de faire respecter leur nom.

25) *Tous les hommes de qualité sont frères,* n'importe la race, le pays et le temps.

(juillet 1977)

2.

LA DROITE

Droite : l'ancienne et la nouvelle

La vieille droite est morte. Elle l'a bien mérité (1).

Elle est morte d'avoir vécu de son héritage, de ses privilèges et de ses souvenirs. Elle est morte de n'avoir eu ni *volonté* ni *projet*. Il y a seulement quinze ou vingt ans, se dire « de droite » était une formule courante. Sans doute la droite était-elle divisée : elle l'a toujours été. Chaque clan se faisait d'elle une certaine idée, qui était aussi, souvent, une certaine idée de la France. Mais dans l'ensemble, l'étiquette ne faisait peur à personne. C'était la préhistoire. La droite, aujourd'hui, semble avoir disparu. Plus exactement, personne ne veut plus en entendre parler. C'est à se demander si elle a jamais existé. Tout se passe comme si le mot « droite » se connotait désormais de la charge affective réservée naguère au terme « extrême droite ». Dans ce domaine, le vocabulaire est d'ailleurs prodigieusement normalisé. La gauche est de gauche. L'extrême gauche est de gauche. Les giscardiens et les gaullistes jouent à savoir qui tournera l'autre par la gauche. Il n'empêche, a dit M. Giscard d'Estaing, que la France entend être gouvernée au centre. Mais au centre de quoi ? Par quel miracle politico-géométrique une gauche sans droite peut-elle encore sécréter un centre ?

Beaucoup d'auteurs se sont essayés à définir la droite. Ces définitions n'ont jamais fait l'unanimité — et ne pouvaient pas la faire. Jean-François Revel a défini comme doctrine de droite « celle qui fonde par principe et sans dissimulation l'autorité sur autre chose que la souveraineté inaliénable des citoyens » (*Lettre ouverte à la droite*, Albin Michel, 1968). Cette définition me semble un peu courte. Elle laisse entendre que dans les régimes de gauche, l'autorité dépend toujours du « peuple souverain ». Nous avons (et M. Revel a certainement, lui aussi) de bonnes raisons d'en douter. Il faudrait

(1) En janvier-février 1976, la revue *Item*, qui venait de se lancer, publiait une série d' « opinions libres » consacrées à la droite. Ce texte, qui devait susciter des réactions diverses, fut rédigé pour figurer dans le cadre de l'enquête.

admettre en effet que les doctrines de gauche deviennent de droite une fois qu'elles sont passées dans les faits — ce qui serait tout à fait abusif. Je ne définirai pas non plus la droite par le goût de l'ordre et de l'autorité. Toute société humaine reposant sur ces notions, tout *pouvoir* impliquant une minorité dirigeante et une majorité dirigée, ce goût me semble la chose du monde la mieux partagée. Enfin, je ne retiendrai pas la distinction faite par René Rémond (*La Droite en France*, Aubier-Montaigne, 1963) entre une droite traditionaliste et monarchiste, une droite libérale et « orléaniste », une droite plébiscitaire et « bonapartiste ». Encore qu'elle corresponde à une réalité certaine, cette distinction ne serait ici d'aucune utilité.

On peut, en revanche, tracer quelques lignes de démarcation.

Je m'en tiendrai, pour ma part, à une définition tant idéologique que psychologique. J'appelle ici *de droite*, par pure *convention*, l'attitude consistant à considérer la *diversité* du monde et, par suite, les inégalités *relatives* qui en sont nécessairement le produit, comme un bien, et l'homogénéisation progressive de monde, prônée et réalisée par le discours bimillénaire de l'idéologie égalitaire, comme un mal. J'appelle *de droite* les doctrines qui considèrent que les inégalités relatives de l'existence induisent des *rapports de force* dont le *devenir historique* est le produit — et qui estiment que *l'histoire doit continuer* — bref, que « la vie est la vie, c'est-à-dire un *combat*, pour une nation comme pour un homme » (Charles de Gaulle). C'est dire qu'à mes yeux, l'ennemi n'est pas « la gauche » ou « le communisme », ou encore « la subversion », mais bel et bien cette *idéologie égalitaire* dont les formulations, religieuses ou laïques, métaphysiques ou prétendument « scientifiques », n'ont cessé de fleurir depuis deux mille ans, dont les « idées de 1789 » n'ont été qu'une étape, et dont la subversion actuelle et le communisme sont l'inévitable aboutissement. On peut, bien entendu, discuter sur le détail. Je pense néanmoins qu'il n'y a pas de critère plus fondamental. Soit l'on se situe dans une perspective anti-égalitaire, qui implique de juger des hommes, non sur le simple fait de leur *présence* au monde (politique ontologique), mais sur leur *valeur*, appréciée en fonction des critères propres à leur activité personnelle et des caractères spécifiques des communautés dans lesquelles ils s'inscrivent. Soit l'on se situe dans une perspective égalitaire, qui voit dans toute inégalité une manière d'*injustice*, qui prétend que la morale est l'essence de la politique et qui implique le cosmopolitisme politique et l'universalisme philosophique.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que toute inégalité soit à mes yeux nécessairement juste. Il y a, au contraire, de nombreuses inégalités parfaitement injustes ; ce sont souvent celles — généralement économiques — que notre société égalitaire laisse subsister. Je ne suis pas de ceux qui confortent le désordre établi. Je n'approuve aucun

privilège de caste. Je fais de l'égalité des chances un réquisit de toute politique sociale. Aussi bien, professer une conception anti-égalitaire de la vie, ce n'est pas vouloir accentuer les inégalités souvent détestables que nous voyons s'instituer autour de nous. Mais c'est estimer que la diversité est le *fait-du-monde* par excellence ; que cette diversité induit inéluctablement des inégalités de fait *relatives* ; que la société doit prendre en compte ces inégalités et admettre que la valeur des personnes diffère selon les multiples critères auxquels nous nous référons dans la vie quotidienne. C'est estimer que dans les rapports sociaux, cette valeur est essentiellement mesurée par les responsabilités que chacun assume, rapportées à ses aptitudes concrètes ; que la liberté réside dans la possibilité effective d'exercer ces responsabilités ; qu'à ces responsabilités correspondent des droits proportionnés, et qu'il en résulte une hiérarchie, basée sur le principe *unicuique suum.*

* * *

Dans un pays où chacun reconnaît qu'à de rares intermèdes près — Front populaire, expérience Mendès France, etc. —, la gauche n'a jamais occupé le pouvoir *politique,* rares sont donc les hommes qui se déclarent de droite. « Pourvue pendant plus d'un siècle de partis, de journaux considérables, de théoriciens éminents, observe M. Gilbert Comte, la droite n'offre plus d'elle-même aucune représentation officielle, franche et admise ». Il ajoute, non sans raison : « Les répugnances de la droite actuelle à porter ses propres couleurs ne trompent certainement personne. Par-delà l'opportunisme, la versatilité des individus, elle trahit la persistance d'un trouble profond, d'une espèce de fracture morale, à l'intérieur même de la France contemporaine » (*Le Monde diplomatique*, janvier 1977).

La réticence de la droite à se définir comme telle a diverses causes. La plus noble, serait-on tenté de dire, est un refus implicite d'apparaître comme le représentant d'une *partie* de la réalité des choses. La droite ressent la division de la communauté nationale en *parties* (et en *partis*) comme le début de ce qu'elle conteste — comme l'amorce de la guerre civile. Consciemment ou non, elle repousse la tendance à donner de la réalité une explication *unique.* Elle repousse tous les grands *unilatéralismes réducteurs* fondés sur l'économie, la sexualité, la race, la lutte des classes, etc. Elle n'aime pas qu'on mette le monde en équations. Elle ne croit pas à la cohérence d'une image du monde châtrée par rapport aux possibilités de perception que nous en avons — pas plus qu'elle ne croit qu'il y a un *destin* pour les nations *divisées.* Dans l'attribution des étiquettes, elle décèle une manœuvre obscurément castratrice. Un arrière-goût d'hémiplégie.

On a dit que les mots clés du vocabulaire droitier avaient été

discrédités par les fascismes. Disons plutôt que ce discrédit a été savamment créé et entretenu par des factions expertes dans la diffusion de mythes *incapacitants* et *culpabilisants*. Il faut être net à ce propos. Nous ne sommes pas ici en présence d'une *analyse*, mais d'une *propagande*. Cette propagande consiste à assimiler au « fascisme » toute doctrine de droite s'affirmant avec quelque vigueur, et, corollairement, à définir comme seuls « démocratiques » les régimes qui conçoivent la liberté sous la forme d'un laisser-passer en quelque sorte statutaire aux entreprises révolutionnaires de l'ultra-gauche. Par extension, cette assimilation s'exerce rétrospectivement. On voit ainsi Ernest Kahane, de l'Union rationaliste, affirmer que l'œuvre de Gobineau est « du côté du crime » — ce qui est à peu près aussi intelligent que d'accuser Jean-Jacques Rousseau de porter la responsabilité du Goulag. Notre société offre alors le spectacle étonnant d'une droite qui ne peut s'affirmer telle sans se voir taxer de « fascisme », et d'une gauche et d'une extrême gauche qui peuvent à tout moment se dire socialistes, communistes ou marxistes, tout en affirmant, bien sûr, que leurs doctrines n'ont rien à voir avec le stalinisme ni, d'ailleurs, avec aucune forme de socialisme historiquement *réalisé*. Or, si les tenants des diverses variétés de socialisme ne se sentent *engagés* par aucune des expériences concrètes qui les ont précédés — et notamment par les plus criminelles d'entre elles —, je ne vois pas pourquoi la droite moderne, qui repousse formellement toute tentation totalitaire, aurait à battre sa coulpe ou à se justifier. Devant le prodigieux culot de partisans d'une doctrine au nom de laquelle on a déjà massacré cent cinquante millions d'hommes, et qui ne s'en présentent pas moins, la main sur le cœur et la rose au poing, comme les défenseurs de la liberté, qu'elle réponde par un rire libérateur — et qu'elle poursuive son chemin.

Tout se passe en vérité comme si la droite avait perdu jusqu'au goût de se défendre. Critiquée, harcelée, houspillée de toutes les façons, elle reste purement passive — et pratiquement indifférente. Mise en accusation, elle se replie sur elle-même. Non seulement elle ne répond plus à l'adversaire, non seulement elle ne cherche plus à se définir, mais elle ne prête presque aucune attention au mouvement des idées, aux polémiques en cours, aux disciplines nouvelles. Mieux, elle se désintéresse, dans ce mouvement des idées, de ce qui pourrait la conforter dans ce qu'elle est. Elle ignore les résultats de l'éthologie, de la génétique, de l'historiographie, de la sociologie, de la microphysique. En Angleterre, aux Etats-Unis, en Allemagne, plus de soixante livres ont paru récemment sur les implications politiques et sociales des nouvelles sciences de la vie. En France, rien — ou quasiment rien. Le livre de A.S. Neil, *Libres enfants de Summerhill* (Maspéro, 1970), sur l'éducation « anti-autoritaire », s'est vendu à plus de 260 000 exemplai-

res. Il y en a eu à l'étranger de nombreuses réfutations. Mais ici, c'est le silence. Sur Konrad Lorenz, sur Dumézil, sur Althusser, sur Lévi-Strauss, sur Gramsci, la droite semble n'avoir *rien* à dire. La droite pourrait tirer argument de ce qu'écrivent Jules Monnerot, Raymond Aron, Debray-Ritzen, Louis Rougier, etc., mais, curieusement, on a le sentiment que c'est surtout à gauche qu'ils sont lus, par des adversaires plus *attentifs* que ne le sont leurs présumés partisans. Parallèlement, la gauche, opérant en son propre sein une perpétuelle remise en cause, arrive *elle-même* aux résultats sur lesquels une réflexion droitière aurait dû déboucher. C'est désormais la gauche, non la droite, qui critique le mythe d'un « progrès » absolu, lié à l'idée absurde d'un sens de l'histoire. C'est la gauche qui, après avoir soutenu que la *fête* est essentiellement révolutionnaire (thèse de Jean Duvignaud, *Fêtes et civilisations*, Weber, 1973), s'aperçoit aujourd'hui qu'elle est avant tout conservatrice (travaux de Mona Ozouf). C'est la gauche qui, après avoir porté aux nues l'espoir d'une égalité des chances réalisée par l'école, y voit maintenant une « mystification » (Christopher Jencks, *Inequality. A Reassessment of the Effect of Family and Schooling*, Basic Books, New York, 1972). C'est elle qui souligne les limites d'un rationalisme réducteur et pseudo-humaniste, constate que l'esprit des masses est plus transitoire que révolutionnaire, etc. La droite se fait ainsi peu à peu déposséder de ses thèmes et de ses attitudes mentales. Et même, il arrive qu'elle les critique — sans exploiter la contradiction dont ils sont le *lieu* — lorsqu'elle les retrouve chez l'adversaire, sans comprendre que c'est en son propre sein qu'ils ont été puisés. Du même coup, la droite ouvre le champ à toutes les *récupérations*. Devenue morte ou figée, sa pensée est retapée, remise en forme et finalement annexée par une gauche, qui devient dès lors d'autant plus *crédible* qu'à son héritage traditionnel, elle s'affaire, non sans succès, à annexer des thèmes droitiers — thèmes « neutralisés » et sur lesquels elle opère une *inversion de sens*.

Dans un article fort intéressant sur « la droite livrée au pillage » (*Le Monde diplomatique*, janvier 1977), Paul Thibaud, directeur de la revue *Esprit*, remarque : « Certains thèmes classiquement de droite reparaissent avec intensité dans la pensée contemporaine. La haine de l'abstraction faussement universaliste qui inspirait Burke surgit de tous côtés ; le sentiment réaliste des limites, et d'abord de la mort, est une obsession collective qu'impose la menace écologique ; la valeur de l'enracinement dans un particularisme culturel ou géographique est devenue un lieu commun. Mais ce renversement de tendances paraît s'être opéré sans que la droite intellectuelle y gagne rien. C'est à l'intérieur de la gauche que tout cela s'est passé. La gauche joue tous les rôles, elle énonce les thèses et leur fait des objections, lance les modes et les combat. Les contenus intellectuels ne peuvent se faire

admettre qu'en se rattachant à la gauche. Tout nationalisme se doit d'être révolutionnaire, tout régionalisme ne peut que se vouloir socialiste (...) Rien n'est plus caractéristique que le changement de statut de certains auteurs aujourd'hui soumis à relecture. En affrontant ses critiques les plus virulentes, ou des pensées marginales, la gauche se refait elle-même. On voit désormais des lectures de gauche, ou gauchistes, de Chateaubriand, de Balzac, de Péguy... Sorel revient à gauche dans les bagages de Gramsci. Tocqueville devient une référence pour les autogestionnaires. Les échecs de la gauche semblent être à l'origine d'une vitalité intellectuelle nouvelle, d'un antidogmatisme qui lui ouvre des champs jusqu'alors frappés d'interdit ».

La droite sociologique a toujours manifesté une certaine réticence devant les doctrines. Dans le meilleur des cas, on a pu voir dans cette attitude une réaction assez saine contre une forme d'intellectualisme consistant à n'envisager la vie que sous l'angle d'une *problématique* — *what's your problem ?* comme disent si bien (si mal) les *social workers* américains. Mais aujourd'hui, la lutte est inégale. Face à un adversaire qui s'avance à la bataille armé d'un *corpus* idéologique en pleine efflorescence, l'homme de droite est proprement *désarmé*. Des théories, Goethe disait qu'elles sont toujours grises et les opposait à l'arbre toujours vert de la vie. Je ne vois malheureusement pas d'autre issue, pour l'heure présente, que d'entrer dans la carapace des théories.

Sans théorie précise, pas d'action efficace. On ne peut pas faire l'économie d'une *Idée*. Et surtout, on ne peut pas mettre la charrue avant les bœufs. Toutes les grandes révolutions de l'histoire n'ont fait que *transposer dans les faits* une évolution déjà réalisée, de façon sous-jacente, dans les esprits. On ne peut pas avoir un Lénine avant d'avoir eu un Marx. C'est la revanche des théoriciens — qui ne sont qu'en apparence les grands perdants de l'histoire. L'un des drames de la droite — de la droite « putschiste » à la droite modérée —, c'est son inaptitude à comprendre la nécessité du *long terme*. La droite française est « léniniste » — sans avoir lu Lénine. Elle n'a pas saisi l'importance de Gramsci. Elle n'a pas vu en quoi le pouvoir *culturel* menace l'appareil de l'Etat. Comment ce « pouvoir culturel » agit sur les valeurs implicites autour desquelles se cristalle le *consensus* indispensable à la durée du pouvoir politique. Elle n'a pas réalisé comment l'attaque politique frontale recueille les fruits de la guerre idéologique de position. Une certaine droite s'épuise en groupuscules. Une autre, parlementairement forte, va toujours au plus pressé — c'est-à-dire aux prochaines élections. Mais à chaque fois, elle perd un peu plus de terrain. A force de jouer le court terme, la droite finit par perdre le long terme. La gauche, quant à elle, progresse. Elle doit ce progrès à l'activité de ses partis et de ses mouvements. Mais elle le doit surtout au *climat général* qu'elle est parvenue à créer *métapolitiquement*, et par

rapport auquel son discours *politique* sonne de plus en plus *vrai*. Or, un tel travail n'est possible que lorsque une théorie a été produite, lorsqu'une ligne juste et des références précises ont été dégagées. C'est en cela qu'il y a une « pratique théorique », pour parler comme M. Althusser. Un pas en avant dans la théorie = deux pas en avant dans la pratique pure. Ce serait une grave erreur d'imaginer qu'une droite qui n'ose pas dire son nom peut se maintenir longtemps au pouvoir quand son mutisme a fait disparaître l'humus psychologique dans lequel elle plonge ses racines.

Laissée à elle-même, la vieille droite raisonne de façon purement manichéenne. Pour elle, il y a les « bons » et les « méchants », comme dans Jérémie ou les Lamentations. Elle se préoccupe peu de ce que valent effectivement les hommes. Il lui suffit de savoir s'ils sont du « bon » ou du « mauvais » côté. C'est ainsi qu'elle s'est accrochée successivement aux généraux (et aux maréchaux) étoilés, aux braves militaires de l'Algérie française, au vaillant petit régime bien corrompu de Saigon, à son allié américain, etc. Il arrive même qu'elle s'étonne, après cela, de ses échecs répétés. Cela donne prétexte à des langueurs calculées, dans les dîners en ville, ou à des exaltations mystiques, chez les Billy Graham du traditionalisme. Il serait temps, à mon sens, que la droite résolve son complexe du père. Qu'elle cesse de s'en remettre au roi, au président, au général et au petit Jésus, et qu'elle apprenne à juger des hommes et des situations par elle-même, au moyen d'une *praxis* rigoureuse.

N'ayant pas de stratégie, la vieille droite ne tire jamais les leçons de ses revers — et les dieux savent pourtant qu'ils sont nombreux ! Au contraire, elle cherche toujours à *se* justifier et réserve ses critiques à ceux qui tentent de déterminer le véritable enchaînement des causes et des effets. L'idée même d'autocritique positive lui est insupportable. Prenons l'exemple de l'Algérie française. On peut en penser ce que l'on veut. Je suis moi-même plus que partagé. Mais là n'est pas la question. D'un point de vue froid, deux constatations s'imposent : 1) Comparée aux révoltes analogues qui se sont déroulées depuis le début du siècle, la révolte des partisans de l'Algérie française a bénéficié de moyens absolument prodigieux, tant en hommes qu'en matériel, en argent, en armes, en capital de sympathies, etc. (ce qui ne l'a pas empêchée d'aboutir à un échec, mais cela est une autre histoire) ; 2) Toujours par comparaison, cette révolte s'est révélée d'une stérilité politique non moins prodigieuse. Bien d'autres aventures de ce genre ont échoué dans leurs objectifs immédiats. On n'en connaît aucune qui, par contrecoup, ait eu si peu de répercussions. Les rapatriés d'Algérie demandent des indemnités. Les anciens chefs de l'OAS écrivent leurs mémoires. Et c'est tout. Le reste de l'épopée s'est perdu dans les brumes de l'activisme méditerranéen et du racisme antiarabe (politi-

quement, le plus stupide de tous). Je ne pense pas qu'il devait *nécessairement* en être ainsi.

Autre exemple : le Portugal. Pendant trente ans, la vieille droite a communié dans l'admiration émue du « vaillant petit Portugal », qui, sous la houlette du bon Salazar, résistait contre vents et marées aux tendances négatives à la mode. Là-dessus, en avril 1974, le Portugal se réveille socialiste et communiste. Et c'est l'armée, ô désespoir, qui mène le bal. Qui donc, à droite, a alors cherché à faire une critique positive de l'événement? Personne. Personne n'a cherché à savoir comment on avait pu en arriver là. Ni ne s'est demandé si, par hasard, un peuple n'attendait pas de son gouvernement autre chose que des matches de football et des miracles à Fatima. Personne, enfin, n'a ouvert un débat pour savoir quelle stratégie il convenait d'adopter en vue d'une riposte.

Par rapport à ce qu'ils étaient il y a trente ans, les centres de décision ne sont évidemment plus les mêmes. Mais la vieille droite, ne voit pas que les *lieux* et les *formes* du pouvoir ont changé. Elle pense que, comme du temps de La Rocque et de Boulanger, les partis restent la meilleure ou la principale voie d'accès au pouvoir. Certes, les partis continuent à jouer un rôle important. Mais ils ne sont plus les seuls. Et d'autre part, des mécanismes de blocage sont désormais en place pour que certains courants de pensée ne puissent plus toucher, par ce moyen, autre chose qu'une frange d'opinion relativement minime. Les *media*, les groupes de pression ont pris le relais des forces politiques classiques. Les volumes sociologiques s'articulent différemment. L'information ne circule plus de la même manière dans les structures sociales — du moins en dehors des périodes de crise aiguë, qui sont pour la plupart imprévisibles. Cela n'empêche pas les hommes de droite de s'affairer dans des partis, de créer des mouvements, de faire et de défaire d'éphémères rassemblements. Jusqu'à ce que les hommes craquent ou que les mouvements disparaissent. Je ne pense pas que ce soit là un bon emploi des énergies. Mais je ne nie pas qu'il faille parfois en passer par là. D'ailleurs, pour certains, c'est une question de physiologie. Beaucoup plus de gens qu'on ne croit ne peuvent pas *vivre* sans distribuer des tracts ou faire tourner une ronéo.

A force de jouer le court terme, la bourgeoisie finit toujours par perdre le long terme. Elle gagne dans un premier temps, et puis sa marge de succès se rétrécit. On en arrive ainsi à des majorités de 51 % : avant-goût de la basculade. La droite, elle aussi, croit qu'il existe des *raccourcis* dans l'histoire. L'idée d'œuvrer pour quelque chose dont elle ne verra pas l'aboutissement lui est difficilement supportable. Réflexe humain, trop humain. Malheureusement, l'histoire n'est pas *seulement* une affaire de volonté. La vérité, c'est qu'il n'y a pas de révolution possible, pas de changement possible dans l'ordre

du pouvoir, si les transformations que l'on cherche à opérer dans le domaine politique n'ont pas déjà été réalisées dans les esprits. Toutes les grandes révolutions de l'histoire ont *concrétisé* sur le plan politique une évolution qui s'était *déjà* faite dans les esprits — à commencer, bien sûr, par celle de 1789. C'est ce qu'avait bien compris l'Italien Antonio Gramsci, dont les néo-marxistes contemporains appliquent si amplement les leçons.

Il va sans dire que la vieille droite qui, dans son ensemble, n'a lu ni Marx ni Lénine, n'est pas près de lire Gramsci. On se demande d'ailleurs ce qu'elle peut lire, en dehors des journaux satiriques et des magazines littéraires, quand on s'aperçoit qu'au cours de ces dernières années, aucun des ouvrages fondamentaux dont elle aurait pu tirer argument, dans un sens ou dans l'autre, ne semble avoir retenu son attention. La paresse intellectuelle de la vieille droite ne s'explique pas seulement par sa méfiance instinctive vis-à-vis des idées pures. Pendant longtemps, les saintes Ecritures lui ont servi de doctrine. Tout étant censé avoir été dit, il apparaissait comme inutile de constituer une autre *Summa* que celle de Thomas d'Aquin. Cette conviction prévaut encore aujourd'hui dans un certain nombre de cénacles. Mais pour combien de temps ? Après avoir été, *nolens volens*, la religion de l'Occident, après avoir été *porté* par un esprit, une culture, un dynamisme européens, qui l'avaient précédé de quelques millénaires, le christianisme, opérant un retour aux sources, redécouvre aujourd'hui ses origines. Pour assumer sa vocation universaliste et devenir la religion du monde entier, il entend se « désoccidentaliser ». Dans l'immédiat, il développe une stratégie, dont on peut se demander si elle ne revient pas à lâcher la proie pour l'ombre. Le christianisme sociologique est en train de disparaître, laissant la place au militantisme évangélico-politique. L'impulsion vient de la tête. La hiérarchie accélère le mouvement. Les traditionalistes, attachés dans leur Eglise à tout ce dont celle-ci ne veut plus entendre parler, auront du mal à faire croire que le meilleur moyen d'endiguer la « subversion » est de batailler dans une croyance qui les a déjà abandonnés pour passer à l'ennemi.

* * *

Dans *Le Complexe de droite* et *Le Complexe de gauche* (Flammarion, 1967 et 1969), Jean Plumyène et Raymond Lasierra allaient plus loin que la boutade en affirmant que l'homme de droite a une tout autre gastronomie que l'homme de gauche. C'est qu'effectivement aucun domaine n'échappe à l'idéologie, ou, plutôt, à la *vue-du-monde* dont on a hérité ou que l'on a choisie. Tout est neutre en dehors de l'homme. Mais dans les sociétés humaines, *rien n'est neutre*. L'homme

est l'animal qui donne du *sens* aux choses qui l'entourent. Il y a différentes façons de voir le monde et d'être-au-monde (des façons « de droite » et « de gauche », si l'on y tient), et celles-ci englobent aussi bien les connaissances pures que les croyances intuitives, les émotions, les valeurs implicites, les choix quotidiens, les sentiments artistiques, etc. Entendons-nous. Je ne crois pas qu'il y ait véritablement des *idées* de droite et de gauche. Je pense qu'il y a une *façon* de droite et de gauche de soutenir ces idées. (La défense de la « nature » n'est pas plus de droite que de gauche, mais il y a une façon de droite et de gauche d'appréhender le *concept de nature*.) Les arts, les lettres, la mode, les symboles et les signes, rien n'échappe à l'interprétation qu'une vue-du-monde spécifique est susceptible de donner. En général, l'homme de gauche l'a compris, et c'est ce qui a longtemps fait sa supériorité méthodologique. Il sait ce qu'il faut penser, *de son point de vue*, des rapports de production à l'époque féodale, de la peinture abstraite, du cinéma-vérité, de la théorie des quanta ou de la forme des HLM. Ou du moins, il sait que sur cela comme sur tout, la théorie dont il se réclame à quelque chose à dire. L'homme de droite, pour sa part, se contente trop souvent de hausser les épaules. Il ne veut pas *voir* pour n'avoir pas à *faire*. Je pense que la droite aura grandement progressé lorsqu'elle aura : 1) compris la nécessité de se déclarer pour ce qu'elle est ; 2) identifié son « ennemi principal », c'est-à-dire l'égalitarisme, négateur et *réducteur* de la diversité du monde ; 3) admis que rien n'est « neutre » dans l'existence, et que sur tout sujet elle se doit de produire un discours.

Devant ses échecs répétés, une certaine droite s'est recroquevillée dans un simple refus. Cela n'était pas dans sa nature. La vocation naturelle de la droite tient dans une *approbation* — l'approbation tragique de ce monde et de ce qui y advient. L'homme de droite, contraint au refus, est généralement devenu un naïf, qui ne décèle plus la manœuvre adverse, ou un aigri saisi par la plaie de l'*hypercriticisme*. Disons-le tout net : la droite française a bien souvent hypertrophié, non les meilleurs aspects du caractère national — l'exaltation d'un certain *style* —, mais les plus contestables : l'individualisme, le comportement « verbomoteur », la xénophobie. La droite n'a su ni prévoir ni analyser des faits aussi fondamentaux que l'accession du Tiers-Monde à la décision politique, le conflit sino-soviétique, la situation géopolitique créée par le nouveau partage des forces, la débâcle des doctrines constituées, les transformations de structure des sociétés occidentales, l'évolution des Etats-Unis, la formation de l'eurocommunisme, etc. A ces données nouvelles, elle a trop souvent répondu par des slogans et des bons mots. Il y a une droite guettée par Méphisto. Par le ricanement hypercritique. La droite de l'aigreur, de la rancœur et de la mauvaise humeur. Elle a cru avoir remporté une

victoire au soir de la mort du général de Gaulle. Ses sentiments me sont étrangers.

La droite est devenue « massiste ». Elle se rassure par l'idée d'une « majorité silencieuse » — nouvel avatar du « pays réel » maurrassien. Elle ne voit pas que cette masse est silencieuse *avant* d'être majorité — ou plutôt qu'elle n'est *majorité* que comme *silence*. Elle en profite pour ne pas se poser le problème de la nature des *centres de décision*, et de la façon d'y accéder. Elle croit que nous sommes devenus faibles parce que nous avons été « subvertis ». Alors que c'est le contraire qui s'est produit : nous avons été « subvertis » parce que nous sommes devenus faibles. La gauche n'est forte que des faiblesses de la droite, de ses doutes, de ses hésitations. Certes, dans le monde actuel, les sujets de mécontentement ne manquent pas. Ce n'est pas une raison pour se borner à déplorer. La droite, avec son *lamento*, verse dans une erreur de la gauche : celle qui consiste à attribuer aux *autres* la responsabilité de son propre sort. Un regard plaintif n'est pas une analyse. Il n'atteste qu'une incompréhension. Porter un diagnostic, c'est d'abord identifier les *causes*. Mais la droite n'identifie pas les causes. Il semble parfois qu'elle y renâcle. Ou bien elle s'en remet aux causes immédiates, qui sont, elles aussi, des effets. La droite parle de « subversion ». C'est vrai qu'une subversion est à l'œuvre. Mais de quoi s'agit-il exactement ? *Dire* la subversion, ce n'est pas seulement énumérer des symptômes. La droite a abandonné son rôle explicatif ; elle a laissé cela aux pédagogues, dont c'est le métier. Seulement, les pédagogues sont passés à la subversion.

Et pourtant, l'idéologie de droite existe. A l'intérieur. La droite ignore souvent ce qu'elle porte en elle. Elle n'a jamais complètement pris conscience, sur le plan formel, de tout ce que ses aspirations impliquent. Son message est implicite. Tout le travail est de l'amener en surface. On demande un docteur Freud.

Cela dit, la question de savoir, personnellement, si je suis ou non de droite m'est complètement indifférente. Pour l'heure, mes idées sont *à* droite ; elles ne sont pas pour autant nécessairement *de* droite. Je peux même très bien imaginer des situations où elles pourraient être *à* gauche. Plus exactement, je discerne à droite comme à gauche des idées qui correspondent à ce que je pense. La seule différence, *aujourd'hui*, c'est qu'à droite on me reconnaît ces affinités, et qu'à gauche on me les dénie. On verra ce qu'il en adviendra avec le temps. D'un autre côté, on ne peut pas perpétuellement siéger au plafond. Acceptons donc ce terme de droite : les mots, après tout, ne sont pas les choses. Et disons qu'en France aujourd'hui, à une époque où tout le monde se dit de gauche, ou peu s'en faut, être « de droite » est encore le meilleur moyen d'être *ailleurs*.

* * *

Parmi les causes de ce qu'on appelle habituellement le « malaise » des esprits, l'une des plus caractéristiques me semble être l'évacuation progressive de la *substance* de l'Etat. L'Etat se dépolitise. Non au sens de la « politique politicienne », plus présente que jamais. Mais au sens *du* politique. De l'essence du politique. L'Etat devient purement gestionnaire. Par là même, il se met en position d'être renversé par les pouvoirs qui se constituent en dehors de lui — et contre lui. L'Etat nie son propre principe, qui est un principe d'autorité et de souveraineté, pour ne s'occuper essentiellement que de problèmes économiques et sociaux. Mais les hommes ne vivent pas seulement pour leur pouvoir d'achat. Ils vivent pour tout autre chose. Jamais nous n'avons vécu dans une société aussi riche. Jamais le niveau de vie du plus grand nombre n'a été aussi élevé. Jamais l'éducation n'a été aussi *massive*. En même temps, pourtant, jamais le malaise n'a été si grand, jamais la contestation n'a été si forte, jamais l'inquiétude n'a autant régné. L'Etat est devenu prisonnier du « principe du plaisir » : au lieu d'apaiser la revendication, toute satisfaction donnée à ceux qui réclament la rend encore plus aiguë. C'est que l'Etat a lui-même enfermé cette revendication dans l'enclos économique et social. Dans le domaine spirituel, l'Etat ne *dit* plus rien, ne propose plus rien, ne sécrète plus rien. Il ne trace l'ébauche d'aucun *destin*. Je dis que les hommes, une fois leurs besoins élémentaires satisfaits, aspirent à un destin, aspirent à l'autorité que justifie un *projet*. Car seul un projet peut donner du *sens* à leurs vies. Or, l'Etat ne donne pas de *sens*. Il ne fournit pas des raisons de vivre — mais des moyens d'exister. (Rien n'a plus de valeur, mais chaque chose a un prix). Et dès lors que ce rôle n'est plus rempli par l'Etat, les sectes, les partis, les groupes de pression, les sociétés de pensée tendent à le remplir, dans le désordre et la confusion. Evacué de sa sphère naturelle, le politique resurgit partout.

La gauche, de son côté, au-delà du foisonnement des théories, me semble dominée par l'influence — avouée ou non — du « gramscisme » (au plan de la méthode) et de l'école de Francfort. Jamais la *critique négative*, prêchée par Horkheimer et Adorno, ne s'est exercée avec autant de virulence. L'ultra-gauche a compris qu'au sein d'une structure sociale où tout se tient (où l'arrangement de la société est le reflet d'une structure mentale), il n'y a pas de *réforme* possible : il n'y a qu'une révolution — qui soit la contestation de tout. L'écologisme, le néo-marxisme, le néo-féminisme, le freudo-christianisme sont dans leur *logique intérieure* quand ils exigent l'abolition de toute l'*histoire* dont notre culture a été le vecteur ; quand ils dénoncent les institutions (*toute* institution) comme « aliénantes », le pouvoir (*tout* pouvoir)

comme « répressif », quand ils travaillent à la disparition de l'Etat, à la remise en cause de la technologie, à la réhabilitation de la folie, etc. C'est, progressivement, la réalisation du célèbre programme de Pierre Dac : « Pour tout ce qui est contre, contre tout ce qui est pour ».

L'ultra-gauche danse sur les ruines d'un pouvoir qui se nie. Elle en pourchasse partout les traces et les vestiges. Elle en cerne les « ruses » dans l'inconscient du concept. Jacques Attali (*Bruits*, Seuil, 1977) prétend libérer la musique de la « norme » — la libérer, la malheureuse, de l'aliénation de la gamme et du contrepoint. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, Roland Barthes a déclaré : « La langue n'est ni réactionnaire ni progressiste, elle est tout simplement fasciste ». Il entend par là que la langue *oblige à dire*, qu'elle contraint tout locuteur à mouler sa pensée dans la *forme* d'un langage donné. Ainsi, le spécifiquement humain — la pensée conceptuelle et le langage syntaxique — serait « fasciste ». Toute société, en tant qu'elle *met en forme* un corps social, est « fasciste ». L'Etat est « fasciste ». La famille est « fasciste ». L'histoire est « fasciste ». La *forme* est « fasciste ». Alors, il ne reste qu'une étape à franchir pour l'avouer : le phénomène humain est « fasciste », puisque toujours et partout, il met du *sens*, de la *forme*, de l'*ordre*, et qu'il s'efforce de les faire durer. Mais en même temps, la « théorie critique » n'aboutit qu'à une perpétuelle frustration. Si tout langage est « fasciste », que faire sinon se taire ? Si tout pouvoir est « fasciste », que faire sinon renoncer à l'action ? Et si la « fête » elle-même se cristallise en Eternel Retour, que deviennent les retrouvailles de l'être avec son propre ? Il reste alors le *refus absolu*. Les communautés « horizontales », la musique « planante », l'art informel, la drogue, la rupture avec le monde, l'accession — par tous les moyens — à l'univers des essences fraternelles, de l' « amour » universel et des abstractions métaphysiques. En attendant, comme les structuralistes nous l'annoncent, que l'homme *disparaisse*. Voilà où en est l'ultra-gauche « avancée ».

Un autre trait caractéristique du monde actuel est probablement l'*éclatement* des systèmes constitués. Les écoles de pensée rigides ne tiennent plus. L'Eglise fait son *aggiornamento*. L'URSS a eu son XX[e] Congrès. La psychanalyse éclate en mille sectes. On « relit » Marx à la lumière de Freud, et Freud à la lumière de Marx. On cherche à ressusciter le christianisme médiéval — ou celui des catacombes. Dans une sorte de fièvre, chacun cherche à rénover ce qui fut *déjà*. A l'autre bout de l'horizon politique, dans le monde des *réalités*, c'est un pragmatisme prudent qui domine. Les gouvernements des pays occidentaux évitent de plus en plus de se référer à un système donné. Les hommes d'Etat « pilotent à vue » ou tentent de se mettre d'accord à court terme par de fréquentes rencontres au sommet. Les spéculations sur le système monétaire, sur l'économie mondiale, sur la dissuasion

nucléaire, deviennent des calculs hyper-abstraits que personne ne sait plus manier réellement. La crise latente des structures politiques, économiques et sociales, se double d'un ébranlement profond de toutes les certitudes acquises. Le *doute*, alimenté par des remises en cause de plus en plus systématiques, ronge les croyances les plus élémentaires. L'accord ne se fait plus sur rien.

Cette confusion m'apparaît comme un fait acquis. Il ne sert à rien de le déplorer. Mais on peut se préoccuper de *ce qui vient*. Dans cette inadéquation de plus en plus évidente des formules et des idéologies toutes faites, il y a un sentiment qui se fait jour. L'aspiration à une *synthèse*. Nombreux sont ceux qui *ressentent* la nécessité d'aller au-delà des lignes de partage actuelles. La façon dont, depuis quelques années, certains thèmes passent de la droite à la gauche (ou de la gauche à la droite) est l'un des *signes* d'une telle aspiration. Mais c'est là, précisément, que les choses achoppent. Il ne faut pas se le dissimuler : ce dont la fin de ce siècle a besoin, c'est d'une synthèse des aspirations positives qui, jusqu'à présent, se sont présentées d'une façon éparse. Cette synthèse équivaut à un *dépassement* du stade actuel de la condition humaine. Je crois à la possibilité d'une telle synthèse. Mais je ne suis pas sûr que nous aurons assez d'*audace* pour la mettre en œuvre. Je crains que l'idéologie égalitaire nous empêche de la réaliser.

Nous *savons* aujourd'hui plus de choses que l'homme, avant nous, n'en a jamais su. Mais il semble que nous en *comprenions* de moins en moins. L'une des grandes erreurs de ce temps — elle est à la base de la conception égalitaire de l'enseignement — est de croire qu'en accumulant les connaissances, on sait automatiquement comment s'en servir. C'est l'inverse qui est vrai. Sans un fil d'Ariane de la pensée, sans une vue-du-monde clairement formée, l'accumulation des connaissances est inhibitrice et paralysante. A force de savoir le pour et le contre de toutes choses, sans avoir le moyen de *discriminer* et de *trancher*, on ne fait plus rien. Je connais des hommes qui sont si savants qu'ils ne peuvent plus rien écrire : dès qu'ils tracent une phrase sur le papier, ils perçoivent immédiatement tant d'arguments contraires qu'ils ont renoncé à dire quoi que ce soit. Globalement parlant, je crois que notre société est dans ce cas. Il me semble qu'autrefois, on avait des certitudes à proportion qu'on avait des doutes. Aujourd'hui, on a surtout des doutes. Et surtout, on a peur de se tromper. Alors, on ne juge plus et l'on dit que « tout le monde a raison ». C'est là également qu'intervient l'égalitarisme : si tous les hommes se valent, toutes les opinions se valent aussi. Je considère que ce doute est mortel — et surtout qu'il correspond à une idée fausse de la « vérité ». En matière de *devenir historique*, il n'y a pas de vérité métaphysiquement établie. Ce qui est vrai, c'est ce qui se met en position d'exister et de durer. Ce qui mériterait d'être, *sera*. Ce qui méritait d'être, *est déjà*. Si fausses

dans l'abstrait que puissent être les idéologies les plus néfastes, elles deviennent « vraies » dans la mesure où elles constituent la réalité quotidienne qui nous environne et par rapport à laquelle nous nous définissons. Le marxisme peut être la « vérité » de demain. Mais c'est une « vérité » que l'on est en droit de refuser pour lui en opposer une plus forte. Ce qui nous paraît avoir été hier la vérité, n'était qu'un refus du doute — parfois même, une ignorance du doute. Là où il y avait une volonté, il y avait un chemin. On ne se demandait pas si ce chemin était conforme à une vérité abstraite. On *créait* le chemin, et le reste s'ensuivait. Les « connaissances » n'avaient pas grand-chose à voir avec cette création. C'est que le savoir n'est pas univoque, alors que l'énergie créatrice l'est obligatoirement. Nos contemporains se comportent comme s'il existait en dehors d'eux-mêmes une vérité absolue à laquelle il leur faudrait se conformer au plus près. C'est du moins l'impression que l'on retire de leur terreur à découvrir que « tout est convention ». L'ultra-gauche hypercritique proclame que rien, ni les mots, ni les signes, ni la science, etc., que rien n'est *innocent*. La belle évidence ! Non, *rien n'est innocent*. Et pourquoi les choses devraient-elles l'être ? Dès que l'homme est *là*, il met du sens *ici*. A lui seul, le regard qu'il pose sur le monde lui donne *du sens*. Et ce sens varie selon ce regard. Et ce sens ne vient que de lui. Et ce sens ne dure que par lui. Non, les choses ne sont pas « innocentes ». Heureusement.

Je ne crois pas à l'objectivité, mais je crois à la nécessité de tendre à l'objectivité. Je ne crois pas à la vérité pure — à cette terrible *vérité* au nom de laquelle on a tenté de transformer le monde par le génocide, le racisme de classes ou l'Inquisition. Je crois, comme Malraux, qu'en matière de destin historique, le monde réel n'existe que comme encadrement d'images et accroche-mythes. Je crois que l'objet en soi est inaccessible à l'entendement comme à la perception, mais qu'il suffit à l'un et à l'autre qu'ils puissent se construire comme les *données* d'un sujet. Je crois surtout que c'est parce que la vérité pure est *indécidable* qu'il faut, plus que jamais, *construire* « héroïquement ». Sauf à voir la pensée régresser vers l'indéterminé où, comme dit Hegel, « toutes les vaches sont grises ».

La formule « si Dieu n'existe pas (ou *plus*), tout est permis » n'est qu'une expression littéraire : *personne* ne se comporte comme si tout était permis. (Re)mettre un ordre en place, (re)créer des normes sociales, revient donc à se demander ce que l'on va (ré)instituer comme instance dernière ou comme tiers suprême. Ce défi est au cœur de la crise du monde contemporain. *Qui* oserait dire aujourd'hui, comme Périclès : « Notre audace nous a frayé par la force un chemin sur terre et sur mer, élevant partout à elle-même des monuments impérissables pour le bien comme pour le mal ? » Je pense qu'une nouvelle droite pourrait répondre à ce défi. Une droite pour laquelle la force véritable

consisterait, non à détenir la vérité, mais à ne pas en craindre les manifestations.

Les excès marchent par couple. Je me fais une certaine idée de la *troisième voie*. Celle qui rejette, de part et d'autre, les extrêmismes et les unilatéralismes. Une ligne juste est toujours nuancée. J'entends par là qu'elle prend en compte ce qu'il peut y avoir de juste dans chaque système ou dans chaque point de vue. Seule une telle démarche peut aboutir à une synthèse. Mais je ne crois pas non plus que la troisième voie soit une voie « moyenne », une sorte de compromis — pas plus qu'une étape transitoire vers l'un ou l'autre des systèmes existants. Toute vraie synthèse est un *dépassement*. Elle n'est pas un peu de ceci et un peu de cela, successivement, mais ceci *et* cela, avec la même intensité, *au même moment*. Cela exige qu'on ne se laisse jamais enfermer dans une alternative, que l'on adopte une logique mentale du *tiers inclus*. Et bien sûr, l'aboutissement de cette démarche « de droite » ne peut être que la résorption en un seul ensemble des notions de « droite » et de « gauche » comme on les conçoit actuellement. Je n'entends pas par là que l'on ne soit « ni de droite ni de gauche » — ce qui ne veut rien dire. Mais que l'on parvienne à être en même temps *et* la droite *et* la gauche. Je crois que l'avenir appartient à ceux qui seront capables de *penser simultanément* ce qui, jusqu'ici, n'a été pensé que *contradictoirement*. Héraclite disait : « Dieu est le jour et la nuit, l'été et l'hiver, la guerre et la paix, le pain et la faim ». Paracelse déclarait : « Tout est en toi-même et rien ne peut te venir de l'extérieur ni d'en haut ». Je crois que l'homme est la quintessence de tout, qu'il peut réaliser l'unité et le dépassement des contradictions. *Coincidentia oppositorum*.

La menace principale, aujourd'hui, quelle est-elle ? Elle est la disparition progressive de la diversité du monde. Le nivellement des personnes, la réduction de toutes les *cultures* à une « *civilisation* mondiale » bâtie sur ce qu'il y a de plus *commun*. Déjà, d'un bout à l'autre de la planète, on voit s'élever le même type de constructions, s'instaurer les mêmes habitudes mentales. De *Holiday Inn* en Howard Johnson, on voit se dessiner les contours d'un monde uniformément gris. J'ai beaucoup voyagé — sur plusieurs continents. La *joie* que l'on éprouve au cours d'un voyage, c'est de voir des modes de vie variés encore enracinés, c'est de voir vivre à leur rythme des peuples différents, d'une autre couleur de peau, d'une autre culture, d'une autre mentalité — et qui sont fiers de leur *différence*. Je crois que cette diversité est la richesse du monde, et que l'égalitarisme est en train de la tuer. C'est pour cela qu'il importe, non seulement de « respecter les autres », mais de susciter partout le désir le plus légitime qui puisse être : le désir d'affirmer une personnalité à nulle autre pareille, de défendre un héritage, de se gouverner soi-même selon ce qu'on est. Et

cela implique de lutter, de front, contre un pseudo-antiracisme négateur des différences, et contre un racisme menaçant, qui n'est, lui aussi, que le refus de l'Autre — le refus de la diversité.

Nous vivons aujourd'hui dans une société *bloquée*. Au plan mondial, nous commençons à peine à distinguer les moyens de sortir de l'ordre institué à Yalta. Au plan national, jamais, en temps de paix, la coupure entre les factions politiques n'a été aussi vive. Au plan philosophique et idéologique, nous ne cessons d'osciller entre des excès inverses, sans parvenir à trouver un équilibre. La cause comme le remède de cette situation se trouvent en l'homme. Dire que notre société est en crise n'est qu'un lieu commun. L'homme *est une crise*. Il est la tragédie même. Chez lui, rien, jamais, n'est définitivement *dit*. Toujours, l'homme peut trouver en lui-même la trame d'un nouveau discours, correspondant à une nouvelle façon d'être-au-monde, à une nouvelle *forme* de son humanité. L'homme est en crise depuis qu'il existe. L'originalité de notre temps n'est pas là. L'originalité — la triste originalité — de notre temps réside dans le fait que, pour la première fois, l'homme recule devant les implications de ce que seraient son désir et sa volonté de résoudre la crise. Pour la première fois, l'homme croit que les problèmes le dépassent. Et ils le dépassent effectivement *dans la mesure où il le croit*, alors que ces problèmes sont nés de lui, qu'ils sont à sa mesure et à la mesure des solutions qu'il porte en lui.

Nous ne sommes plus à l'époque où les hommes s'entre-tuaient parce qu'ils n'étaient pas nés du même côté d'une frontière. Les guerres d'aujourd'hui n'opposent plus les nations (ou, plus exactement, ne les opposent que *secondairement*), mais bien des vues-du-monde différentes, des idéologies, des façons d'être opposées. La lutte dont le monde est désormais le théâtre, lutte dont un seul protagoniste semble être pour l'heure *pleinement* conscient et à laquelle, pour la première fois également, participe la totalité de la planète, oppose des façons différentes d'appréhender le monde, de le concevoir et de chercher à le *reproduire*. Une façon différentialiste et une façon universaliste. Une façon anti-égalitaire et une façon égalitaire. Une façon qui aspire à une société *organique*, fondée et gouvernée par toujours plus de diversité, et une façon qui aspire à une société *mécanique*, où règnerait toujours plus d'homogénéité.

Je pense enfin que nous sommes entrés dans l'avant-guerre. Jusque vers 1965-1968, les principaux événements politiques se situaient dans le prolongement direct de la situation créée en 1945. La démocratie chrétienne, la guerre froide, la décolonisation, etc., ont été autant de phénomènes *résiduels*. Les événements que nous vivons aujourd'hui ne terminent pas, ne « complètent » pas une époque. Ils en annoncent une autre. Ils en forment déjà une autre. Ce sont des signes annonciateurs. De quoi ? De ce que nous voudrons que cette fin de

siècle soit. Depuis 1974-75, nous sommes entrés dans la « décennie décisive » — celle où les choses se décantent, où les eaux se séparent, où de nouvelles factions se mettent en place. Je suis convaincu que les lignes de partage à venir seront très différentes de celles qui existent encore aujourd'hui. Je crois que la prochaine décennie ruinera les prévisions de beaucoup de « futurologues ». Et qu'elle redonnera son importance à la politique étrangère — la seule, finalement, qui compte vraiment. Ernst Jünger disait : « Il n'y eut pas de création au début, mais il est possible à chaque époque de s'enflammer à sa mesure ». Je crois que nous pourrons encore nous « enflammer ».

* * *

La vieille droite, en France, a de tout temps été réactionnaire. L'esprit réactionnaire est peut-être la chose au monde que j'exècre le plus. La vieille droite française semble toujours vouloir ressusciter quelque chose, comme si elle voulait retourner à un stade antérieur, automatiquement jugé meilleur. Les uns veulent revenir en 1789, les autres en 1933 ou en 1945. Cela dépend des nostalgies. Ce type d'attitude s'est toujours révélé stérile. L'histoire se répète, mais elle ne repasse pas les plats. Elle est riche d'enseignements, non parce qu'elle permet de savoir ce qui va se passer, mais parce qu'elle aide à retrouver l'*esprit* qui a produit un certain type d'événement. C'est ce que voulait dire Nietzsche, qui, en même temps qu'il prêchait l'Eternel Retour, affirmait : « On ne ramène pas les Grecs ». En clair : on ne recommencera pas le miracle grec, mais en se pénétrant de l'esprit qui l'a produit, on se mettra peut-être en mesure de créer quelque chose d'analogue. C'est ce qu'on pourrait appeler la *régénération* de l'histoire.

Nous sommes au siècle où tout semble avoir été dit. La culture est en crise : comme si elle était arrivée à épuisement. On continuera à faire des peintures et des sculptures, mais il est peu probable que de nouvelles révolutions se produiront dans ce domaine. Il en va de même sur le plan musical. Wagner, en quelque sorte, a clos le cycle de la musique occidentale. On ne peut, après lui, que « wagnériser », « mozartiser », etc., ce que font tous les compositeurs contemporains, de l'avant-garde aux variétés. Même dans le secteur scientifique, apparemment en plein développement, la technique prend de plus en plus le pas sur la recherche pure. Ou, plus exactement, cette dernière ne semble plus en mesure d'aboutir à une révolution comparable à celles induites par Copernic ou Einstein. (J'appelle ici « révolution » l'éclosion d'une discipline qui, pour s'exprimer et produire, doit *créer son propre langage* et, par là même, fonder une nouvelle vue-du-monde). La dernière en date des révolutions dans l'ordre des façons

d'appréhender le monde est celle de la microphysique. Depuis, nous n'avons plus que des perfectionnements et des confirmations. L'éthologie, par exemple, est une discipline à la fois nouvelle et passionnante. Mais elle confirme simplement ce que l'on savait il y a deux ou trois mille ans : que l'homme est un loup pour l'homme.

En décelant ainsi dans notre époque une césure fondamentale, je ne crois pas céder à la tentation de juger de l'histoire seulement par rapport à nous. Je pense véritablement que nous arrivons au terme d'un processus, qui est peut-être, tout simplement, l'histoire de l'homme *actuel*. Ce qui a été *fondé* lors de la révolution néolithique en est peut-être à son terme. Dans ces conditions, l'alternative est à la fois simple et redoutable. Il s'agit de savoir si l'homme ira plus loin. S'il relèvera ce défi fondamental qu'il en est ainsi venu à se lancer à lui-même. Ou, au contraire, s'il retombera au-dessous de sa condition, dans le paradis horizontal où les êtres sont « agis » par leur structure et leur appartenance à l'espèce. En d'autres termes, il s'agit de choisir entre la progression ou la régression : entre le surhomme ou l'infra-humanité. Mais nous voilà évidemment assez loin des problèmes de la droite.

Revenons-y. Au mot « réaction », j'oppose celui de « conservatisme ». Cela peut surprendre : preuve que nous sommes constamment piégés par le vocabulaire. (Tout discours « de droite » commence par des définitions). J'appelle réactionnaire l'attitude qui consiste à chercher à restituer une époque ou un état antérieur. J'appelle conservatrice l'attitude qui consiste à s'appuyer, dans la somme de tout ce qui est advenu, sur le meilleur de ce qui a précédé la situation présente, pour aboutir à une situation *nouvelle*. C'est dire qu'à mes yeux, tout vrai conservatisme est révolutionnaire. Entre le ghetto néo-fasciste (ou intégriste) et le marais libéral, je crois à la possibilité d'une telle doctrine. Beaucoup n'y verront qu'une exaltation des contraires. Ils n'auront pas tort. L'homme de l'avenir sera le seigneur des contraires. Il aura la mémoire la plus longue et l'imagination la plus forte. Il pratiquera un romantisme d'acier.

Toute idéologie s'exprime au cours de l'histoire dans une succession de trois formes : 1) sous la forme d'un mythe ; 2) sous la forme d'une théorie « séculière » ; 3) sous la forme d'une « science ». Dans un premier temps, l'idéologie s'impose, non par sa vérité intrinsèque (les idées justes ne sont pas nécessairement celles qui ont le plus de succès, autre évidence fortement méconnue à droite), mais par sa puissance affective. Ce n'est que par la suite qu'elle a besoin d'une démonstration. A la suite de quoi, de « théologique », elle devient terrestre et profane. Enfin, dans un dernier temps, elle ne prétend plus à l'autorité absolue qu'en prétendant reposer sur des fondements scientifiques. Dans le développement de l'idée égalitaire, ces trois formes ont

correspondu successivement au christianisme (égalité devant Dieu), à la théorie démocratique du XVIII[e] siècle (égalité politique des sociétaires), et au marxisme et à ses dérivés (égalité de fait dans tous les domaines de la vie). Si l'on admet cette distinction, il est clair que le « moment » actuel de l'idée égalitaire ne correspond nullement au « moment » actuel de l'idée anti-égalitaire. La première arrive à la fin d'un cycle, l'autre n'en est qu'au début. C'est peut-être ce qui peut donner espoir. Si l'égalitarisme arrive à son « succès *final* », ce qui viendra après lui sera nécessairement autre chose que lui. En outre, si le monde actuel est la matérialisation de la fin d'un cycle, il est non moins clair que la seule source d'inspiration possible pour ce qui est à naître ne peut qu'être antérieure à ce qui vient de s'écouler. La force projective pour le futur réside dans l'*esprit* du plus lointain passé.

Le « nihilisme positif » de Nietzsche n'a pas d'autre sens que celui-ci : on ne peut construire que sur une place préalablement rasée. Il y a ceux qui ne veulent pas construire (une certaine gauche) et ceux qui ne veulent pas raser (une certaine droite). Je crois que ces deux attitudes sont également condamnables. Si l'on veut faire naître une nouvelle droite, tout reste encore à faire. Et vu le retard à rattraper, il doit nous rester quelque chose comme un siècle avant d'aboutir. Autant dire qu'il n'y a pas une minute à perdre.

(janvier 1976 — avril 1977)

La droite introuvable

On lisait dans *Item,* en janvier 1976 (1) : « *Item* est une revue évolutive... » Deux ans plus tard, où en est-on ? Pas beaucoup plus loin, j'en ai peur. Et j'ai même l'impression que cet ensemble de numéros spéciaux publiés par *Item* pour redonner la parole à une famille d'esprit qui n'avait peut-être pas très envie de la prendre, apparaîtra surtout plus tard comme un très remarquable *constat de décès.* La droite française, une certaine droite française est-elle morte ? Elle en a tout l'air — et si son cadavre bouge encore, c'est en général de façon telle qu'on ne souhaite pas tellement la voir ressusciter.

Examinant l'ensemble des textes publiés par *Item,* je suis tenté de les classer en trois catégories : un grand nombre de contributions essentiellement plates ou imbéciles (2), un nombre déjà moins important d'articles brillants et agréables, mais extrêmement superficiels, enfin un petit nombre de textes un peu pensés, où les convictions (les plus contradictoires, cela va sans dire) s'alimentent d'autre chose que de lieux communs. Au bout du compte, cela ne fait pas beaucoup — et je m'étonne que la presse de gauche n'ait pas parlé plus largement de ces livraisons, dont son public serait certainement sorti *rassuré.* Le fait est que la droite, qui devait être à la fois le *sujet* et l'*objet* de l'entreprise, est apparue comme un fantôme : en cherchant à dire ce qu'elle croyait être, elle n'a pas cessé d'avouer qu'elle n'était plus. Encore fallait-il que ce constat fût dressé ; en quoi l'initiative d'*Item* n'aura pas été inutile.

Bien entendu, cette observation appelle immédiatement des remarques et des corrections. Et d'abord celle-ci : à une époque où presque personne ne consent à se dire « de droite » (ou « à droite »), le petit nombre de ceux qui ont encore cette audace est-il représentatif de la famille d'esprit que ce terme pourrait ou devrait désigner ? Il est probable que non, ce qui explique en partie le discrédit attaché à ce

(1) Texte rédigé à l'occasion de la clôture, par la revue *Item,* de son enquête sur la droite.

(2) Ce ne sont malheureusement pas toujours les mêmes.

mot. Il faut en effet avoir le cœur bien accroché pour supporter le voisinage — fût-il seulement sémantique — d'une droite qui n'est pas seulement la plus bête, mais aussi la plus déculturée, la plus niaise, la plus xénophobe et, en même temps, la plus universaliste du monde ; qui semble avoir sombré dans l'extrêmisme et la réaction ; et dont les plus apparents fleurons sont les défenseurs du sabre/goupillon, les admirateurs de Capétiens, les partisans de la foi-des-bons-vieux-jours, la *Joan of Arc's bigotry — and the rest.*

Seconde remarque : la droite qui veut bien se déclarer telle est aujourd'hui, pour différentes raisons, un corps *traumatisé*. Il faudrait une psychanalyse pour arriver à lui faire dire le refoulé de son discours. C'est une grande malade, dont on ne peut parler avec des termes qui conviennent aux choses saines.

* * *

Si, par *Item* interposé, la droite n'a pas réussi à se trouver, c'est probablement qu'elle est introuvable. Et ce, à un double titre. D'une part, *elle n'existe plus* — dans la mesure où le vide s'est fait là où, naguère, toute une famille d'esprit se manifestait *réellement* sous cet intitulé. D'autre part, *elle n'a jamais existé* — dans la mesure où ladite famille d'esprit n'a jamais eu de référentiel précis, permettant d'engager un débat ou de réaliser son unification idéologique. En l'absence d'une doctrine relativement cohérente, assortie d'une praxis sans équivoque, la droite ne pouvait être que le *lieu* — au sens lacanien du terme — d'un certain nombre d'attitudes mentales, d'aspirations, de *niveaux* de motivations, de valeurs, de conceptions du monde, de courants politiques ou théoriques, sans plus.

Dès lors, pour chercher à définir la droite, il n'y a que deux démarches possibles. Soit l'on part du « contenant », c'est-à-dire que l'on examine le contenu diachronique de la droite *historique* (= de ce qui, historiquement parlant, a revendiqué ou s'est fait attribuer cette étiquette), auquel cas on doit constater l'existence de tempéraments et d'idées si différents qu'ils en perdent presque toute signification. Il est alors impossible de donner de la droite une définition univoque. Soit l'on part du « contenu », c'est-à-dire qu'au-delà de la diversité des formes *historiques*, on cherche à identifier un certain nombre de *thèmes clés* susceptibles de caractériser l' « esprit de droite », et le risque est grand d'observer que ces thèmes n'ont rien de *spécifiquement* « droitiers », mais qu'au contraire, selon les époques, ils sont passés constamment de la gauche à la droite, ou de la droite à la gauche.

A ce propos, Alain-Gérard Slama écrit très justement : « L'antisémitisme, l'impérialisme colonial, le nationalisme, sont passés de gauche à droite ou de droite à gauche, non par glissements progressifs,

mais comme des cartes changent de mains selon les circonstances. Où situer dans le « paysage » des références aussi mobiles que la tradition, le culte du chef, l'ordre, la liberté, l'égalité, l'autorité, la justice, le progrès, la qualité de la vie?... Ces quelques remarques suffisent à disqualifier les enquêtes qui ont prétendu caractériser une famille politique indépendamment de son appartenance sociale, et en recourant à des concepts aussi flous que la « personnalité autoritaire », l'esprit de soumission, l'agressivité, le conservatisme, le libéralisme, etc. (cf. Theodor Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, New York, 1950). Il existe un autoritarisme de gauche et un autoritarisme de droite, un conservatisme radical ou communiste aussi bien que traditionaliste, un nationalisme de *L'Humanité* tout autant qu'un nationalisme de *Rivarol*, et la prétendue définition d'« échelles d'attitudes » apporte certainement beaucoup plus d'informations sur le tempérament du chercheur que sur l'objet de sa recherche » (*Considérations sur la droite*, in *Contrepoint*, N° 25, 1er trim. 1978).

On pourrait citer beaucoup d'exemples à l'appui de cette opinion. Le nationalisme et le patriotisme, dans leurs formes modernes, procèdent des idées de 1789. (N'oublions pas que la Ligue des patriotes, fondée par Déroulède en 1882, s'est d'abord développée à gauche, dans des milieux proches de Paul Bert et Gambetta). Le colonialisme, lui aussi, est né à gauche : en 1902, parmi les deux cents élus du « groupe colonial », fondé à la Chambre par Eugène Etienne, on compte une grosse majorité de « progressistes » et de « républicains de gauche » (cf. Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France, 1871-1962*, Table ronde, 1972). Il y a eu des anarchistes de droite, comme Céline, et des corporatistes de gauche, comme Paul Chanson. Au pessimisme d'un Spengler ou d'un Gobineau — Louis Dimier parlait aussi du « pessimisme glacé » de Maurras — répond aujourd'hui l'apocalyptisme du Club de Rome et des écologistes. L'ordre règne à Moscou, c'est bien connu, beaucoup plus qu'à Washington. Et quant à la religion, si les intégristes sont en général de droite, les gens de droite — Dieu merci — ne sont pas nécessairement intégristes : il y a toujours eu, en France et ailleurs, un *antichristianisme de droite* aussi solidement ancré que le *christianisme de gauche*.

L'équivoque est particulièrement grande vis-à-vis du libéralisme. A l'origine, la droite est née en France pour lutter contre les idées libérales. Or, le surgissement du socialisme et du marxisme a rejeté le libéralisme vers la droite. L'ancienne droite, qui reprochait au libéralisme son goût pour l'individualisme (en y voyant une négation des appartenances « naturelles »), s'est alors retrouvée face à une doctrine également critique à l'endroit du libéralisme, mais pour des raisons inverses. De ce fait, elle a été conduite à voisiner avec une droite libérale, conservatrice mais déjà plus égalitaire, acquise aux valeurs mar-

chandes, hostile à la souveraineté de l'Etat et à la primauté du politique, attachée aux institutions parlementaires et représentatives — bref, très éloignée de son sentiment propre. A partir de là, l'idée a commencé à cheminer d'une nouvelle droite « synthétique », capable de dépasser certains antagonismes hérités du passé, et cherchant à se situer sur des positions plus en rapport avec le débat du moment. Cette droite, que René Rémond appelle « bonapartiste », a inspiré certains fascismes et certain gaullisme. Elle n'a pas peu contribué à brouiller les cartes.

A première vue, la droite serait donc insaisissable. Mieux : la *fidélité,* au sens strict, à quelque idée clé jugée fondamentale, impliquerait une certaine *inconstance* en matière de politique immédiate. Et cela d'autant plus que le lien entre le *tempérament* et l'*idéologie,* voire entre l'idéologie et l'*attitude politique,* ne peut être qu'un lien relatif (1).

Certains ont pensé tourner la difficulté en affirmant que l'important n'était pas tant le contenu *des idées* « de droite » et « de gauche » que le contenu *du rapport* s'établissant entre ces idées *pour un moment donné.* René Rémond propose ainsi de « définir la droite non pas en termes immuables, mais comme une position relative à l'intérieur d'un système de tendances et de forces politiques. (...) Il ne peut pas y avoir de droite en dehors d'une gauche, c'est un lieu commun, mais dont le sens doit être bien compris : il signifie que la droite se définit par rapport à un terme antagoniste, et ce qui compte en définitive, c'est le *couple* qu'il forme » (*La droite ?,* in *L'Astrolabe,* N° 12, mars 1972).

Cette réponse n'est toutefois pas très satisfaisante. Dès l'instant où les variations s'opèrent *entre les mêmes pôles,* la question se pose nécessairement de savoir ce qui définit ces pôles indépendamment du rapport qui s'établit entre eux. M. Slama, déjà cité, écrit d'ailleurs : « L'opposition droite-gauche demeure l'axe de référence implicite de toutes les analyses, même de celles qui la nient. Force est d'admettre que, par-delà l'extrême mobilité des comportements psychologiques et des contenus idéologiques, se situe un *seuil irréductible,* le plus souvent stable, qui distingue les appartenances collectives, les mobiles individuels, les réactions aux événements. » (Art. cit.) Il ajoute : « Puisque ni le caractère des individus ni la spécificité des idées ne suffisent à éclairer les fondements des préférences politiques, il ne reste qu'un seul facteur qui puisse rendre compte de la fixité des clivages, par-delà

(1) Même une idéologie constituée est susceptible d'*interprétations* contradictoires. Une doctrine « de gauche » comme le marxisme comprend dans son discours des thèmes dont la connotation « droitière » a souvent été soulignée. Le freudisme, placé à gauche par la droite traditionnelle, est considéré comme « de droite » par une fraction importante de la gauche. A cela s'ajoutent les « révisions », les surenchères et les *relectures* opérées par les disciples en fonction de l'esprit du temps.

la mobilité des tempéraments et des idéologies : c'est la psychologie profonde » (*Ibid.*).

Cette « psychologie profonde » cristallise des éléments dont il est évidemment difficile d'apprécier la part relative. C'est néanmoins à elle — vue au travers d'un héritage culturel spécifique — que je me référais en écrivant : « J'appelle *de droite* l'attitude consistant à considérer la *diversité* du monde et, par suite, les inégalités relatives qui en sont nécessairement le produit, comme un bien, et l'homogénéisation progressive du monde, prônée et réalisée par le discours bimillénaire de l'idéologie égalitaire, comme un mal. » (*Vu de droite. Anthologie critique des idées contemporaines*, Copernic, 1977).

Alain-Gérard Slama, qui, il est vrai, n'étudie que la seule droite « traditionaliste » (du légitimisme du XIXe siècle à l'intégrisme contemporain, en passant par Vichy), met au contraire l'accent sur un autre trait : la *nostalgie de l'enfance* — qu'il interprète d'ailleurs en termes partiellement psychanalytiques. Selon lui, cet accent mis sur la période de *latence* (de l'individu, puis, par projection, de l'humanité) serait lié aux représentations « asexuées » de la famille traditionnelle. De même, le « regret de l'innocence perdue » irait de pair, par le truchement des visions *organicistes* de la société, avec un désir implicite de nier l'altérité du monde pour en désarmer la menace éventuelle : il viserait à « anéantir l'angoisse du *moi* devant le monde » (art. cit.).

Il ne fait pas de doute que la « nostalgie de l'enfance » est impliquée dans la *psychè* de droite, moins peut-être, d'ailleurs, par le désir d'un *retour* à l'originel, que par la volonté de mettre l'histoire en perspective. Mais est-ce un trait *caractéristique* de la droite ? Je ne le pense pas. Elargie au plan collectif dans un désir de retour-à-l'antérieur, au déjà-advenu (généralement par le moyen d'un futur *reproduisant* le passé, et, par là, clôturant le cycle), une telle nostalgie se retrouve, non seulement dans les spéculations sur le jardin d'Eden (et la venue des temps messianiques censés restituer l'*unité* pré-adamique), mais aussi dans d'autres rêveries, fort peu droitières, ayant trait à l'âge d'or, au « bon sauvage », au communisme originel, au matriarcat prénéolithique, etc. De fait, ce n'est pas aujourd'hui la droite, mais la gauche, qui refuse de se déclarer *adulte* et qui panique devant le progrès. La gauche n'est plus « prométhéenne » — l'a-t-elle jamais été ? — et, pour dénoncer la « démesure » et l' « orgueil » de l'Occident, MM. Illich, Garaudy, Dumont, Habermas, etc., retrouvent l'accent d'un Maurras s'en prenant à ce que les Grecs appelaient l'*ubris*. Des Etats-Unis, nous vient le mot d'ordre de l'Epiméthée moderne : *small is beautiful*. Dans les rangs de la plupart des gauches, on critique le pouvoir, l'autorité, la « maîtrise », la volonté de puissance et l'Etat. Partout, on prône le « dialogue », les « techniques douces », la « modestie », la « créativité enfantine » et l' « arrêt de la croissance ». Et d'ailleurs, chez

Marx, quel est l'idéal *final*, sinon l'alignement, la fusion analogique de la productivité de l'homme et de la productivité de la nature — une « nature » vue comme *demeure* et non plus comme *vis-à-vis*, écrit Ernst Bloch —, toutes perspectives équivalant à un retour à l'enfance de l'humanité, c'est-à-dire à l'état d'avant l'histoire et les tensions qui la caractérisent (1) ?

De son côté, Raymond Ruyer aborde la question sous un autre angle. Lui aussi remarque que « beaucoup de thèses que l'on a crues fondamentalement de droite ou de gauche ont migré » (*Revue de défense nationale*, février 1978). Lui aussi s'interroge pour savoir où situer la faille principale de cette *summa divisio* de la politique : « Quelle est la croyance fondamentale, la position intellectuelle fondamentale, écrit-il, qui fait l'homme de droite ou l'homme de gauche ? » (*Ibid.*).

Sa réponse est celle-ci : « Ou bien croire à la toute-puissance des lois et des normes éternelles, des possibles qui fixent des limites infranchissables aux désirs et aux volontés humaines, ou bien croire à la toute-puissance de la liberté et de la volonté humaine, créatrice, créatrice même de nouveaux possibles et de nouvelles normes. Ceux qui penchent pour la première branche de l'alternative sont de droite » (*Ibid.*).

On voit que M. Ruyer, psychanalyse en moins, n'est pas très éloigné de M. Slama, car son diagnostic ne s'applique qu'à la fraction « traditionaliste » de la droite. La croyance en des *lois éternelles* n'est pas, en effet, un trait caractéristique de la droite : on la trouve constamment à gauche, tandis que la droite *nominaliste* l'a toujours rejetée.

Les doctrinaires de gauche n'ont jamais invité leurs partisans à considérer comme valeur absolue des valeurs relatives à un peuple, à une culture ou à une mentalité. Ils n'ont jamais proposé à l'homme d'assumer de façon *héroïque* la subjectivité de son héritage pour en dégager des *valeurs* susceptibles de lui servir de *normes*. La gauche entend bien plutôt obéir à des lois générales. Elle croit qu'il y a une *nature humaine* — et que la raison, potentiellement du moins, est également distribuée chez les hommes. Elle croit que l'histoire obéit à des *lois objectives* — et qu'elle a une signification et une direction

(1) La disparition progressive de la droite « traditionaliste » évoquée par M. Slama n'est probablement pas étrangère au *transfert* à gauche du bucolisme rural et des éco-dissertations sur la « terre qui ne ment pas ». Il reste toutefois une différence entre cette vieille droite et la nouvelle gauche : c'est que la seconde croit ou a cru à la possibilité réelle d'un retour *sur terre* à l'âge d'or (par l'avènement d'une société « angélique » où, comme dit Marx, l'homme fêterait ses retrouvailles avec son propre), tandis que la première, renchérissant sur le « blocage œdipien », projette son projet de résolution du cycle *dans l'au-delà*. Ce que dit sur ce point M. Slama est bien vu.

univoques. Elle croit à la Raison, à la Nécessité historique, à l'Objectivité. M. Ruyer le remarque d'ailleurs, mais sans en tirer de conclusion, lorsqu'il en vient à parler du « sens de l'histoire » : « Obéir au sens de l'histoire, c'est obéir aussi à des lois éternelles ». Julien Freund observe, avec plus de précision : « Dans la mesure où ils se réclament en général de *droits* imprescriptibles et inaliénables de l'homme, les hommes de gauche supposent une *nature* inaliénable, sinon la notion de droit imprescriptible de la personne n'aurait pas de sens » (*La droite ?,* in *l'Astrolabe,* op. cit.).

M. Ruyer a raison de dire que « l'impossible ne peut jamais se réaliser ». (Encore que rien n'interdise de rechercher les *frontières* de l'impossible. Comment savoir exactement où commence et où finit l'impossible ? Et si nous n'en savons rien, vaut-il mieux pécher par excès ou par défaut ?) Mais ce n'est là qu'une *détermination négative.* Dans le monde, globalement parlant, les normes de réalisation ne sont prédéfinies que *négativement.* La positivité, la forme en bosse (par opposition à la forme en creux) ne dépend que de nous.

(mars 1978)

L'erreur du libéralisme

La conception de l'homme comme « animal/être économique » (l'*Homo œconomicus* d'Adam Smith et de son école) est le symbole, le *signe* même, qui connote *à la fois* le capitalisme bourgeois et le socialisme marxiste. Libéralisme et marxisme sont nés comme les deux pôles opposés d'un même système de valeurs économiques. L'un défend l' « exploiteur », l'autre défend l' « exploité » — mais, dans les deux cas, on ne sort pas de l'*aliénation économique*. Libéraux (ou néo-libéraux) et marxistes sont d'accord sur un point essentiel : pour eux, la fonction déterminante d'une société, c'est l'*économie*. C'est elle qui constitue l'infrastructure réelle de tout groupe humain. Ce sont ses *lois* qui permettent d'apprécier « scientifiquement » l'activité de l'homme et d'en prévoir les comportements. Dans l'activité économique, les marxistes donnent le rôte *prédominant au mode de production ;* les libéraux, eux, le donnent au *marché*. C'est le *mode de production* ou le *mode de consommation* (économie « de départ » ou économie « d'arrivée ») qui détermine la structure sociale. Dans cette conception, le bien-être matériel est le seul but que consent à s'assigner la société civile. Et le moyen adapté à ce but est le plein exercice de l'activité économique.

Essentiellement définis comme des *agents économiques,* les hommes sont censés être toujours capables d'agir selon leur « meilleur intérêt » (économique). C'est-à-dire, chez les libéraux : vers plus de bien-être matériel. Et chez les marxistes : selon leurs intérêts de classe — la classe étant elle-même déterminée, en dernière instance, par sa position vis-à-vis de l'appareil de production. On est ici dans un système fondamentalement *optimiste* : l'homme est *naturellement* « bon » et « rationnel » : sa tendance « naturelle » le porte à discerner constamment où est son intérêt (économique) et quels sont les moyens d'y parvenir, en sorte que, chaque fois qu'on lui en donne la possibilité, il se prononce en faveur de la solution qui lui rapporte le plus grand « avantage ». C'est aussi un système *rationaliste,* tout entier bâti autour du postulat (encore indémontré) de la « rationalité naturelle »

des choix de l'individu — et singulièrement du consommateur ou de l'entrepreneur. Quant à l' « avantage » et à l' « intérêt » que l'individu est censé rechercher, ils restent mal définis. De quel *type* d' « intérêt » s'agit-il ? Par rapport à quel *système de valeurs* faut-il apprécier l' « avantage » ? Devant ces questions, les auteurs libéraux témoignent des mêmes réticences que les auteurs marxistes quand il s'agit de définir la « société sans classes ». Ils postulent par contre, à l'unanimité, que l'intérêt individuel se confond avec l'intérêt général — lequel ne serait que l'*addition* d'un certain nombre d'intérêts individuels arbitrairement considérés comme non contradictoires.

Cette théorie générale est présentée comme à la fois *empirique* et *normative* — sans qu'on puisse d'ailleurs toujours bien distinguer ce qui ressort de la « donnée expérimentale » et ce qui ressort de la « norme ». En effet, non seulement on affirme que l'homme recherche automatiquement son « avantage individuel », mais on déclare, explicitement ou non, qu'un tel comportement est « naturel », et par conséquent *préférable*. Le comportement à motivations économiques devient ainsi le *meilleur comportement possible*.

L'émergence de la théorie de l'*Homo œconomicus* est allée de pair avec l'émergence de l'économie comme *science* — une « science » pourtant toujours mise en échec par de l'*imprévu*, c'est-à-dire par un facteur humain non rationnellement appréhensible, et que les tenants de l' « économisme » s'efforcent de *réduire* par un processus équivalant à déposséder l'homme de son propre (la conscience historique). Il ne peut en effet y avoir de « science économique » que si l'économie constitue une *sphère autonome*, c'est-à-dire une sphère ne dépendant d'aucune loi que des siennes propres, et dont les impératifs ne peuvent être subordonnés à d'autres impératifs considérés comme supérieurs. Au contraire, si l'économie n'est qu'une *sphère subordonnée*, alors la « science économique » n'est plus qu'une *technique* ou une *méthodologie* « à géométrie variable » : en tant que discipline, elle n'est que la description historique ou la classification des moyens propres à réaliser telle ou telle *intention* à motivations *non économiques*. Enfin, si l'économie est une « science » et que, par ailleurs, elle est la fonction déterminante de la structure sociale, alors l'homme n'est plus le maître de son destin, mais l'*objet* de « lois économiques », dont la connaissance, toujours plus approfondie, permet d'élucider le *sens de l'histoire*. Le devenir historique est façonné par des données *économiques* ; l'homme est *agi* par ces données ; le monde va *nécessairement* vers « toujours plus de progrès » (ou vers la « société sans classes »).

L'*économisme* apparaît ainsi comme une première « laïcisation » de la théorie judéo-chrétienne d'un *sens de l'histoire*. D'où l'observation de Henri Lepage, selon qui la théorie libérale s'est appuyée au départ, parallèlement à l'apparition du concept de propriété, sur « la

lente maturation de la philosophie du progrès véhiculée par la tradition judéo-chrétienne et sa nouvelle vision « vectorielle » (= *linéaire*) de l'histoire — par opposition à la vision « circulaire » (= *cyclique*) du monde antique » (*Autogestion et capitalisme*, Masson, 1978, p. 209). « Les facteurs proprement économiques, ajoute M. Lepage, n'auraient pas suffi à enfanter une nouvelle civilisation en profonde rupture avec la précédente si, simultanément, la diffusion de l'univers mental judéo-chrétien n'avait contribué à modeler un esprit nouveau » (*Ibid.*).

Le libéralisme n'est toutefois pas que cela. *Historiquement* parlant, il se ramène surtout, comme l'a remarqué Thierry Maulnier, à une « revendication de liberté pour les nouvelles formes de puissance qui naissent en face de l'Etat et pour les hommes qui les manient » (« La Société nationale et la lutte des classes », in *Les Cahiers de combat*, 1937). Le libéralisme, en d'autres termes, est la doctrine par laquelle la fonction économique s'est émancipée de la tutelle du politique — et a *justifié* cette émancipation.

Vis-à-vis de l'Etat, le libéralisme se manifeste d'une double façon. D'une part, il en fait une *critique* violente, en glosant sur son « inefficacité » et en dénonçant les « dangers du pouvoir ». D'autre part, et dans un second temps, il s'efforce de le faire basculer dans la sphère économique, de façon à le *dépolitiser* et à renverser l'ancienne hiérarchie des fonctions. Au fur et à mesure qu'elle se développe, la caste économique attire à elle la substance de l'Etat, subordonnant peu à peu la décision politique aux impératifs économiques (et produisant, par contrecoup, le transfert en d'autres lieux de l'*instance* du politique). L'Etat, dès lors, doit faire *le moins de politique possible*. Il ne doit pas non plus se substituer aux centres de décision économiques. Sa seule tâche est de maintenir l'ordre et la sécurité sans lesquels il n'y a pas de liberté du commerce, de défendre la propriété (économique), etc. En échange, il doit également demander le moins possible, protéger les marchands en leur laissant toute liberté d'agir — bref, ne plus être le *maître*, mais bien l'*esclave* de ceux qui, mieux informés que lui des « lois de l'économie » (qui sont les lois *déterminantes* au sein de la société), sont également mieux placés pour organiser le monde selon leur « meilleur intérêt ». Constant et Jean-Baptiste Say décrivent l'Etat comme un *mal nécessaire*, une triste nécessité, un agent maladroit dont on doit constamment réduire les prérogatives (système des « contre-pouvoirs ») en attendant le jour béni où l'on pourra s'en débarrasser. Cette idée n'a pas cessé d'inspirer les théoriciens libéraux — et il est remarquable qu'à son point d'aboutissement, elle recoupe la thèse du *dépérissement de l'Etat* annoncée par Karl Marx.

Parallèlement, l'idée d'*égalité*, arrachée à la sphère théologique, est à son tour laïcisée et ramenée sur terre au nom d'une métaphysique

profane, centrée sur une abstraction hypostasiée dont la théorie juridique du droit naturel fait ses délices : la « nature humaine ». Dans l'*Encyclopédie*, François de Jaucourt (1704-1779) écrit : « L'égalité naturelle ou morale est fondée sur la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes, qui naissent, croissent, subsistent et meurent de la même manière. Puisque la nature humaine se trouve la même dans tous les hommes, il est clair que selon le droit naturel chacun doit estimer et traiter les autres comme autant d'êtres qui lui sont naturellement égaux ».

Ce postulat d'une « égalité naturelle » est impliqué dès le départ dans la théorie. En effet, si les hommes n'étaient pas fondamentalement égaux, ils ne seraient pas tous capables d'agir « rationnellement » selon leur « meilleur intérêt ». Néanmoins — il vaut la peine de le souligner —, la mise en œuvre de cette théorie de l'égalité « naturelle », a essentiellement pour effet de *substituer des inégalités économiques à des inégalités non économiques.* Autrefois, on était riche parce qu'on était puissant. Aujourd'hui, on est puissant parce qu'on est riche. *La supériorité économique,* injustifiable quand elle n'est pas le corollaire d'une supériorité spirituelle, devient le facteur décisif : tel individu gagne plus d'argent, donc il a *plus* raison. La réussite économique se confond avec la réussite tout court (voire, dans le système calviniste, avec une plus haute moralité). L'esprit de compétition, quand il n'est pas complètement anéanti (comme dans les sociétés communistes), est lui aussi cantonné dans un seul domaine ; l'apprentissage de la performance économique sélectionne les « meilleurs », c'est-à-dire ceux qui se révéleront les plus aptes à la « lutte pour la vie » selon les lois de la société marchande (darwinisme social). On supprime les « privilèges » de naissance, les aristocraties héréditaires et les ordres féodaux. Mais en même temps, on instaure la jungle économique au nom de l'*égalité* universelle et de la *liberté* du renard dans le poulailler : les inégalités subsistantes sont mises au compte de la paresse ou de l'imprévoyance, tout en créant, du même coup — diastole appelle systole —, les conditions de la *surenchère socialiste.*

Cette conception dévoyée de la liberté et cette fausse idée de l'égalité aboutissent à dépouiller l'individu de ses appartenances : de toutes les *inclusions* qui le font participer d'une *identité collective.* Dans le système libéral, seule compte la dimension *individuelle* — assortie de son antithèse, l' « humanité » ; toutes les dimensions *intermédiaires,* nations, peuples, cultures, ethnies, etc., tendent à être niées, disqualifiées (en tant que « produits » de l'action politique et historique, et en tant qu' « obstacles » à la liberté du commerce) ou considérées comme insignifiantes. L'intérêt individuel prime l'intérêt communautaire. Les « droits de l'homme » concernent exclusivement l'individu isolé — ou

l' « humanité ». Les individus réels sont perçus comme des reflets, des « incarnations » d'un *concept* abstrait d'Individu universel. La société, que la tradition européenne regardait comme *intégrant* l'individu (au sens où l'organisme *intègre* les organes qui le composent dans un ordre supérieur), se voit dépouillée de ses propriétés spécifiques : elle n'est plus qu'une somme de propriétés individuelles. La *nation* n'est plus rien d'autre que l'addition de ses *habitants* à un moment donné. Elle se définit désormais comme une collection de sujets arbitrairement considérés comme souverains, libres et égaux. La souveraineté politique est elle-même ramenée au niveau individuel. Toute transcendance du principe d'autorité étant bannie, le pouvoir n'est plus qu'une *délégation* faite par des individus, dont les voix *s'additionnent* à l'occasion des scrutins — délégation venant régulièrement à échéance et dont le pouvoir doit rendre compte à la façon d'un président de conseil d'administration devant l'assemblée de ses actionnaires. La « souveraineté du peuple » n'est nullement celle du *peuple en tant que peuple*, mais celle, indécise, contradictoire et manipulable, des individus dont se compose ce peuple. Les individus étant égaux et primant les collectivités, le *déracinement* devient la règle. La *mobilité sociale*, nécessité économique, a force de loi. La pratique, visant à réaliser la théorie, favorise l'abolition des différences, éventuellement qualifiées d' « injustes » — puisque tenant au hasard de la naissance. Ce qui implique, comme le souligne Pierre-François Moreau, « de briser les communautés naturelles, les métaphores organiques, les traditions historiques qui risquent d'enclore le sujet dans un tout qu'il n'est pas censé avoir choisi » (*Les Racines du libéralisme*, Seuil, 1978, p. 11). A la conception *organique* de la société, dérivée de l'observation du monde *vivant*, se substitue une conception *mécanique*, inspirée d'une *physique* sociale. On nie que l'Etat puisse s'assimiler à la famille (Locke), on nie que la société soit un corps, etc.

De fait, l'une des caractéristiques majeures de l'économie libérale est son indifférence et son irresponsabilité vis-à-vis des héritages culturels, des identités collectives, des patrimoines et des intérêts nationaux. La vente à l'étranger des richesses artistiques nationales, l'interprétation de l' « utilité » en termes de rentabilité commerciale à court terme, la dispersion des populations et l'organisation systématique des migrations, la cession à des sociétés « multinationales » de la propriété ou de la gestion de secteurs entiers des économies ou des technologies nationales, la libre diffusion des modes culturelles exotiques, l'assujettissement des *media* à des façons de concevoir et de parler liées au développement des superpuissances politiques ou idéologiques du moment, etc. — toutes ces caractéristiques des sociétés occidentales actuelles dérivent logiquement de la mise en œuvre des principaux postulats de la doctrine libérale. L'*enracinement*, qui exige

une certaine continuité culturelle et une relative stabilité des conditions de vie, ne peut que se heurter au *leitmotiv* du nomadisme permissif que résume le principe libéral : « Laisser faire, laisser passer ». Telles sont les bases de l' « erreur libérale ».

(mars 1979)

3.

POSITIONS

Une nouvelle anthropologie

Lorsque dans l'un de ses livres les plus réputés (*Der Mensch*), le philosophe et sociologue Arnold Gehlen, mort en 1976, s'est efforcé, à partir d'une critique positive des travaux de Max Scheler, de définir le *spécifique-de-l'homme*, il a assis toute une partie de sa démonstration sur cette observation élémentaire que l'homme est un être « ouvert au monde » (*Weltoffen*). L'homme, en effet, n'est pas enfermé ni conditionné par un milieu spécifique. Non seulement il peut s'*adapter* à des milieux extrêmement différents, mais d'une façon générale il est lui-même créateur de son propre milieu. Cette *non-spécialisation* résulte elle-même de l'un des traits les plus évidents de sa constitution. Konrad Lorenz l'a souvent souligné : il n'existe pratiquement aucun animal qui puisse, sur le plan des performances physiques, réaliser la *diversité* d'exercices dont l'homme le plus moyen est capable.

Nous trouvons ici, d'entrée de jeu, une différence fondamentale entre l'homme et l'animal, entre l'homme et le reste des systèmes vivants. L'homme est un animal, au rebours de ce qu'imaginent les métaphysiciens et les auto-illusionnés du néo-lyssenkisme. Mais il n'est pas *qu'un* animal, contrairement à ce que prétendent les adeptes des diverses variétés de « biologisme » (darwinisme social, etc.). Seul de tous les êtres vivants, il n'est pas *agi* par son appartenance à l'espèce. Il est sans cesse *adaptable* à des situations nouvelles, et sans cesse *créateur* de situations nouvelles. Il est « ouvert au monde », c'est-à-dire dans un état de *malléabilité* permanente — en sorte que, chez lui, le « déterminisme » biologique est purement *négatif* et/ou *potentiel :* notre constitution nous « dit » ce que nous ne pourrons *pas* faire ; mais elle ne nous « dit » rien de ce que nous ferons.

Comme tous les vivants, l'homme est le théâtre d'un certain nombre de pulsions innées. Mais chez lui, les instincts ne sont pas *programmés dans leur objet.* La détermination de l'objet nous appartient en propre, et dépend essentiellement de nos choix et des critères auxquels nous avons recours pour les effectuer. Le fait qu'un homme ait une pulsion dictée par la faim, par exemple, ne nous dit rien sur la façon dont il se

procurera de la nourriture, ni sur ce qu'il mangera. L'homme est donc bien loin d'être intégralement « programmé ». Sa *nature* n'est qu'une « base », un « socle », sur lequel il est sans cesse amené à construire et à reconstruire ; elle ne lui fournit en d'autres termes que des *patterns*, des « schémas directeurs ». L'homme ne naît pas avec une culture (l'idée d'une culture surgissant tout armée des chromosomes est un fantasme raciste), mais avec la faculté d'assimiler une culture. Il naît avec un certain nombre de capacités *potentielles :* quant à leur réalisation et à leur utilisation, tout, ensuite, lui appartient.

Nietzsche, déjà, avait décrit l'homme comme un « animal non encore déterminé » (XIII, 276). Gehlen explique, lui, la non-spécialisation humaine par le fait que l'homme est « organiquement dépourvu » (*organisch Mittellos*). C'est parce que l'homme est plein de « lacunes » au niveau organique que l'homme est ouvert au monde — qu'il n'a d'aptitude *naturelle* pour aucun milieu spécifique et limité. De leur côté, certains biologistes ont vu dans l'homme un anthropoïde « prématuré » : un être dont les premières années de vie correspondraient en quelque sorte à une période de « grossesse extra-utérine ». C'est l'opinion de Bolk, qui parlait de « fœtalisation » de l'espèce humaine, et, plus près encore de nous, de Portmann, professeur à l'université de Bâle, l'un des théoriciens modernes de l' « anthropologie philosophique ». Konrad Lorenz, lui aussi, voit dans l'homme un être *inachevé*, dont la *capacité adaptatrice* (caractéristique, dans les autres espèces, de la seule période *formatrice* de l'enfance) se maintient pendant pratiquement toute sa vie. L'homme, dit-il, est un être de « juvénilité persistante ». Son esprit reste constamment un « système ouvert », et non un système clos. Mais cette perpétuelle « juvénilité » est à la fois source de puissance *et* de fragilité. L'écrevisse est vulnérable au moment de la mue, lorsqu'elle doit abandonner sa coquille. L'homme, lui, est en « mue » *toute sa vie durant.* Il est, écrit Gehlen, un « être risqué », qui a toujours « constitutivement une chance de se perdre ». L'individu comme la culture peuvent toujours se perdre ou se continuer, régresser ou se dépasser — selon les *normes,* éminemment *variables,* qu'ils se sont données.

Tandis que l'animal, placé devant un *stimulus* extérieur, sait de façon innée, par une « programmation » acquise au cours de la phylogenèse, quelle attitude adopter, l'homme, lui, a toujours devant lui *diverses possibilités* (d'attitude, de comportement, etc.) entre lesquelles il lui faut choisir. Le « filtre » que constitue chez l'animal une programmation héritée, doit nécessairement chez lui se situer *au niveau de la conscience.* L'homme, de ce fait, perçoit le monde comme un « trop-plein de sollicitations » (Gehlen : *Reizüberflutung*), à partir duquel il a sans cesse besoin de se livrer à des *expériences,* qui, par *éliminations successives,* transformeront un milieu toujours pour lui plurivoque en

un milieu momentanément univoque. Et à ce « surplus de *sollicitations* » correspond chez lui un « surplus d'*impulsions* », mises en forme par une conscience autoréflexive et qui lui permettent de faire face, précisément, à des situations toujours renouvelées, et même exceptionnelles. C'est à cette opération « sélective » de l'esprit humain que Gehlen donne le nom de « délestage » (*Entlastung*) — terme qu'il définit comme « les actes productifs de maîtrise et de dépassement de la somme des lacunes au niveau organique » (*Der Mensch,* 1958, p. 38) (1).

Ce « délestage », où Gehlen voit une « catégorie essentielle de l'anthropologie », consiste très précisément à déduire de l'examen (conscient ou devenu « automatique ») d'une situation la nécessité de mettre en œuvre telle pulsion plutôt que telle autre. Il y a « délestage » chaque fois que l'homme, « titulaire » de la *totalité des pulsions* observées à l'intérieur des systèmes vivants, en abandonne certaines en fonction de telle ou telle situation — et en fonction de tel ou tel de ses *projets* — pour ne conserver que celles qui lui paraissent les mieux adaptées — *ad hoc* — à cette circonstance et à ses intentions. Autrement dit, toute action implique qu'une ou plusieurs pulsions soient en quelque sorte « exaltées », tandis que d'autres sont au contraire en quelque sorte « réprimées » — ce qui est exactement l'opposé de la thèse de Freud, qui voit dans le « refoulement » (et, éventuellement, dans la « sublimation ») des pulsions, une cause de désordres psychiques. Pour Gehlen, un tel « refoulement » est le signe d'une activité humaine normale — et c'est bien plutôt la libération anarchique de toutes ses pulsions qui dépossède l'homme de son humanité.

L'homme est donc *condamné à l'expérimentation.* A sa naissance, le petit homme est totalement « dénué ». Il a tout à apprendre. Ce qu'il apprendra proviendra soit de son expérience propre, soit de l'expérience des autres qui aura été formalisée et retransmise. D'où la nécessité de l'*éducation,* d'où la nécessité des *institutions,* d'où la nécessité de tout ce qui permet à l'homme *de se mettre en forme pour conserver son humanité.* Car de même que l'enfant a tout à apprendre, l'homme, en tant qu'espèce, a dû se forger lui-même les outils qui lui ont permis d'affronter l'existence et les concepts qui lui étaient nécessaires pour analyser et interpréter la réalité. La *pensée conceptuelle,* qui va de pair et prend appui sur le *langage syntaxique,* n'est rien d'autre, justement, que le résultat de ce « travail » opéré par l'homme

(1) Je suis redevable ici de l'excellent travail de Pierluigi Locchi, *Essai sur l'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen,* mémoire de maîtrise soutenu en 1978 à l'université de Paris X (Nanterre).

pour se forger des symboles signifiants (et retransmissibles) à partir desquels il devient possible de mettre une connaissance en pratique.

Résumons. L'homme a une nature, mais son spécifique est ailleurs. En d'autres termes, *l'homme à l'état de nature,* l'homme consistant dans le *seul* état de nature, *n'existe pas.* Son spécifique, c'est sa culture — cette culture qui n'annule pas les présupposés de sa constitution naturelle, mais qui, bâtissant sur elle, constitue un autre niveau de réalité, lui, pleinement humain. Le « délestage » évoqué par Gehlen n'est rien d'autre que l'élaboration de cette « seconde nature » de l'homme. L'homme est *un être de culture.* Il est un *être historique. Son historicité est impliquée par sa culture,* parce que la « nature » reste immuable, tandis que la culture évolue toujours. Nous ne sommes pas maîtres de nos capacités, mais nous sommes maîtres de la façon d'en user. L' « ouverture au monde » implique une *conscience historique,* et c'est par cette conscience que l'homme peut « mobiliser » le monde, au sens qu'Ernst Jünger attribue à ce verbe.

* * *

Nous venons de le voir : l'homme n'est pas créé une fois pour toutes, il continue en permanence à se créer lui-même. C'est l'idée qu'exprimait Nietzsche, en écrivant : « L'homme n'*est* pas, il *devient.* » Et le monde, lui aussi, devient : il est le lieu de transformations incessantes. Cette notion de *devenir,* qui court dans toute la philosophie européenne depuis Héraclite jusqu'à Hegel, est au fond même de notre conception des choses. Ses racines, comme chacun sait, sont anciennes. Au *Pantha rhei* héraclitéen (*Fragm.*) répond le propos de Confucius : « Tout passe comme cette eau ; rien ne s'arrête, ni jour ni nuit » (*Entretiens* IX, 16). Oui, nous sommes dans le monde comme dans une eau vivante, qui s'écoule perpétuellement, toujours différente et toujours identique. Héritiers d'une culture restée longtemps fidèle à elle-même, et qui, pourtant, n'a jamais cessé de se transformer.

Nietzsche disait qu'il faut « attribuer toujours la première place au devenir ». Il ajoutait : « Seul ce qui évolue restera apparenté à moi. » Je n'insisterai pas longtemps sur cette *primauté du devenir.* Je soulignerai seulement son aspect éminemment *synthétique.* L'être qui devient change, mais n'abandonne pas pour autant son identité. Il se transforme dans ce qu'il était comme dans ce qu'il sera. *Il reste lui-même,* mais *toujours sous de nouvelles formes.* Le devenir fait la synthèse des contraires, et les dépasse du même coup : synthèse de l'enfance et de la maturité, du passé et de l'avenir, de la conservation et de la révolution, de ce qui demeure et de ce qui survient.

L'antinomie de la « tradition » et du « changement » est du même coup résolue. La continuité de la tradition exige son renouvellement.

L'homme doit, en permanence, s'appuyer sur son héritage culturel et en même temps sur ses possibilités créatrices. La philosophie du devenir nous tient aussi bien à l'écart des *traditionalistes* qui adhèrent à une philosophie de l'Etre — d'un Etre intangible, immuable et absolu, qui peut être celui de Thomas d'Aquin, mais aussi celui d'Erich Fromm (*Avoir ou être ?*, Laffont, 1978) —, que des tenants du *rupturalisme* idéologique, qui croient qu'on peut faire « du passé table rase », et aussi — est-il besoin de le dire ? — des partisans d'une philosophie de l'*Avoir*, de la possession matérielle pure.

Nous ne sommes ni des passéistes ni des adeptes des lendemains qui chantent, ni des réactionnaires ni des révolutionnaristes. Il n'y a pas plus à nos yeux de supériorité inéluctable dans le passé qu'il n'y en a nécessairement dans ce qui viendra. Passé et futur constituent des *dimensions présentes dans toute actualité*. Ils constituent des *perspectives* en incessante et mutuelle conversion, par lesquelles une vue-du-monde proprement tridimensionnelle, prenant en compte passé, présent et futur, en tant que *continuum* historique, peut se projeter avec force et rigueur dans le domaine de l'action.

* * *

Il y a un *totalitarisme* des temps modernes. Il s'appelle le *réductionnisme*. On peut le définir, notamment, comme une démarche (ou un ensemble de démarches) tendant à *dépouiller l'homme de son autonomie*, c'est-à-dire de sa spécificité, de ce qui fait qu'il est *homme* (et non poisson rouge ou chimpanzé), soit pour ramener son niveau d'existence à un autre niveau, nécessairement inférieur, de la réalité, soit pour l'assujettir à des lois prétendument « générales » ou « universelles », généralement déduites d'un aspect seulement de son activité propre. Tel est le cas, par exemple, des théories racistes, qui ramènent le tout de l'homme à sa dimension animale ou zoologique. Tel est le cas, également, des doctrines libérales qui reconduisent l'homme à une *physique*, une *mécanique* sociale, ou des doctrines marxistes, qui soutiennent la détermination « en dernière instance » de l'histoire par l'économie.

De quelque côté que l'on se tourne aujourd'hui, on voit se multiplier les mises en garde et les *interdictions faites à l'homme d'assumer son humanité, en se faisant créateur de formes nouvelles*. Les écologistes nous proposent de revenir en arrière, au temps des lampes à huile et de la marine à voile. Les économistes du Club de Rome affirment qu'il est temps de ralentir la croissance. Les partisans de la « démographie zéro » (ZPG) recommandent le vieillissement de la population comme un excellent moyen de régler nos problèmes. Les structuralistes, passant d'un excès à l'autre, de l'imperception de la structure englobante à sa rigidification conceptuelle absolue, annoncent la « mort de

l'homme ». Les « nouveaux » philosophes dénoncent ce mal intrinsèque qu'est la « maîtrise » de l'homme par l'homme. Les traditionalistes rêvent d'abolir l'histoire récente et d'en revenir à des époques moins compliquées. Les adeptes de l'histoire quantitative croient pouvoir noyer le rôle des individus par l'examen des séries et l'étude de la longue durée. Claude Lévi-Strauss se fixe pour tâche « la résolution de l'humain en non-humain » (*La Pensée sauvage*). Les psychanalystes freudiens énoncent la loi « universelle » de l'Œdipe et ramènent le comportement de l'homme aux « refoulements sexuels » de la petite enfance. Les disciples de Marx énoncent la loi « universelle » de la plus-value et ramènent la destinée humaine aux avatars de la structure de classe. Les futurologistes croient pouvoir programmer intégralement l'action des gouvernements, mais s'avèrent incapables d'attribuer des coefficients de probabilité réellement prédictifs aux « scénarios » qu'ils imaginent. Les libéraux s'essoufflent à prédire la « mort des idéologies », sans voir que leur thèse, idéologique s'il en est, exige ni plus ni moins que la suppression des pulsions irrationnelles et des faits de conscience que les behavioristes, pour leur part, ont déjà décidé de tenir pour non existants. Bref, de toutes parts, montent les voix multiples de la grande démission.

Si la lutte contre l'*aliénation* — et qui niera qu'elle existe ? — a un sens, c'est bien celui-là : en finir avec ces avertissements d'anachorètes et de pseudo-sages timorés. La réappropriation par l'homme de son « propre » — pour parler comme Marx — implique le rejet des idéologies privatives et incapacitantes, et la remise à l'ordre du jour des conditions dans lesquelles l'homme pourra à nouveau exercer son autonomie.

* * *

Après bien d'autres, le physicien Hans Linser s'écriait voici peu : « Aujourd'hui, tout est sans valeur et privé de sens ! » (*Können Naturwissenschaften Antwort auf Sinnfragen geben ?*, 1973). Le grand problème des temps modernes est en effet un problème de *sens* — et ce problème de sens est indissolublement lié à un problème de *formes*, c'est-à-dire à un problème de *pouvoir* assumé et voulu par l'homme afin de se restituer à lui-même son rôle de créateur.

Or, dans quelle époque vivons-nous ? Nous vivons à l'époque de l'assomption égalitaire, qui est l'époque des équivalences absolues : *tout vaut tout* — affirmation qui trouve elle-même son équivalence dans une inversion absolue : *si tout vaut tout, rien ne vaut rien*. « Malheur à qui n'a pas de patrie », écrivait Nietzsche dans l'un de ses plus célèbres poèmes (*Mitleid*). Ce terme de « patrie » est sans doute à prendre aujourd'hui dans une acception plus générale. La vérité de ce temps-ci, c'est l'impossibilité de communiquer, c'est l'*anonymat*. Entre l'absolu de l'*individu*, induit par le libéralisme, et l'absolu de l'*huma-*

nité, induit par le marxisme, les *personnes* ne peuvent plus se reconnaître. Toute personne a besoin de se situer dans un cadre relativement limité, par rapport auquel elle puisse à la fois se poser et s'opposer, où elle puisse à la fois *exprimer sa différence* et *percevoir sa communauté d'appartenance*, c'est-à-dire son *identité collective*. L'individu en soi n'existe pas, car les hommes ne vivent qu'en société. L'humanité en soi n'existe pas — ce n'est, au mieux, qu'un concept zoologique —, car elle suppose qu'on tienne pour non significative la diversité humaine telle qu'elle s'exprime dans une floraison de nations, de cultures et de sociétés. « Malheur à qui n'a pas de patrie », cela signifie : « malheur à qui n'appartient plus à rien ». car celui-là ne s'appartient pas non plus à lui-même.

On connaît le terrible mot de Soljénitsyne, qui constatait avec amertume être passé d'une société *où l'on ne peut rien dire* dans une société où l'on peut *tout dire — et où cela ne sert à rien*. Il y avait là, en germe, la critique de la société marchande qu'il a développée avec bonheur dans son célèbre discours de Harvard (juin 1978). Cette critique pourrait être poursuivie à partir de cette observation élémentaire que, passé un certain seuil, l'abondance se détruit elle-même *comme autonégatrice de sens*. Quand il y a trop de choses et que toutes les choses se valent, plus rien ne compte, plus rien n'a d'importance. De même, l'*excès* d'information aboutit exactement au même résultat que l'*absence* d'information : tout laisse indifférent. Tout s'anéantit mutuellement, tandis que les goûts et les humeurs, les passions humaines *se mithridatisent :* c'est la *wärme Tod* dont parle Lorenz, cette « mort chaude », qui est peut-être l'effet le plus affreux de cette société de consommation, qu'il faudrait plus exactement appeler « société d'autoconsommation spectaculaire ».

Nous vivons à l'époque des masses, et cela signifie : à l'époque *de l'absence de formes*, donc, nécessairement, *de l'absence de sens*. Les masses ne sont pas l'histoire et ne font pas l'histoire. Les *peuples*, oui, parce que ce sont des masses *mises en forme* — comme l'on dit d'un sportif qu'il s'est « mis en forme ». La vérité que certains sociologues, comme Jean Baudrillard (*A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Utopie, 1978), commencent à percevoir, c'est que les masses engloutissent le sens, engloutissent les significations — et ne restituent rien. Le bombardement des messages, l'explosion des *stimuli*, la multiplication des images n'aboutit à rien d'autre qu'à ce sentiment d'impuissance, d' « à quoi bon ? » généralisé qui est peut-être la vraie forme de la décadence. Les masses n'absorbent pas à leur profit, elles absorbent pour dissoudre. La sur-information n'a pas plus aidé à l' « éducation des masses » que les Maisons de la culture ou l'enseignement obligatoire n'ont favorisé le goût ou provoqué l'élévation moyenne du QI.

Spontanément, les masses transforment le *sens* en *signes*, et les *formes* en *spectacles*. Au fur et à mesure que l'expérience vécue disparaît — qu'elle n'est plus vécue par la personne entière, mais par son *œil* seulement —, le *sens* s'évanouit, cédant la place à une multiplicité de *signes*, dont les idéologies dominantes ont, par principe, décrété qu'ils étaient équivalents (à l'exception, bien sûr, du petit nombre servant de repoussoir). C'est bien à tort que les sondages donnent à penser que les masses font des choix ; ce sont bien plutôt les sondages qui constituent des conditions de choix artificielles — et ne restituent que des vérités *pré-dites*. Les informations se détruisent, se neutralisent mutuellement au fur et à mesure que les possibilités mêmes de communication disparaissent. Passé un certain seuil, l'information *n'aide plus à agir, mais inhibe toute l'action*, asphyxiant les esprits critiques, tuant les raisons raisonnantes, subvertissant les significations, aboutissant à une désintégration généralisée qui n'est même plus du mécanique substitué à de l'organique, mais qui transforme le corps social en une addition d'atomes insignifiants quasiment apparentés aux corpuscules élémentaires de la microphysique.

Les masses deviennent ainsi un immense signifiant à coefficient neutre, un signifiant de plus en plus dépourvu de signifiés. Et derrière les vacarmes et les charivaris, derrière les turbulences quotidiennes, ce qui se dessine, si l'on peut dire, c'est un *silence absolu*. Une *indifférence mortelle*, qui *marginalise* à la périphérie ceux qui croient avoir encore quelque chose à dire. Souvenons-nous de l'exclamation de Nietzsche : « Oh ! bruit d'un silence mort ! » Car Nietzsche avait très précisément prévu la situation présente, caractérisée par la montée du « nihilisme européen » et la civilisation du « dernier homme » : « Le nihilisme frappe à la porte... le *non-sens* ».

Et pourtant, Nietzsche nous a aussi donné des raisons d'espérer et des raisons de *vouloir*. Il avait perçu ce qui, peut-être — car rien n'est écrit —, succéderait au nihilisme européen. Il avait compris que cette période de dissolution générale « fonctionnerait » dans le discours contemporain comme une sélection sévère, et que l'*histoire*, le produit de la *conscience historique*, cette histoire dont les idéologies du « bonheur » tout comme les idéologies de la haine de classe appellent la fin, reviendrait au galop. Mais un galop feutré et silencieux — que l'on n'entendra pas alors qu'elle sera déjà là. L'histoire reviendra, mais, pour reprendre encore une expression de Nietzsche, « sur des pattes de colombe ».

(*décembre 1978*)

L'ordre ?

Soit il existe un ordre dans l'univers, et la tâche de l'homme est de s'y conformer : l'instauration de l'ordre public se confond alors avec la recherche de la vérité, et l'essence du politique se ramène à la morale. Soit l'univers est un chaos, et la tâche que l'homme peut entreprendre est de lui donner une forme.

Dans les limites du savoir actuel, l'univers s'appréhende sous quatre modalités : au niveau de la *microphysique* (énergie élémentaire), au niveau de la *macrophysique* (matière), au niveau du *biologique* (systèmes organiques) et au niveau *humain* (conscience autoréfléchie, c'est-à-dire « historique »). Ces quatre modalités s'interpénètrent ; nous vivons, singulièrement, à leur intersection. Mais elles ne sont pas de même nature. Comment pourrions-nous y voir un « ordre naturel » ? La microphysique nous dévoile une image du monde (*Weltbild*) où la physique newtonienne est caduque, où la logique aristotélicienne est ruinée (un quantum peut s'appréhender *indifféremment* comme onde ou comme corpuscule, c'est-à-dire comme fréquence ondulatoire, obligatoirement continue, ou comme quantité arithmétique finie, obligatoirement discontinue) et qui dément, par le principe d'incertitude, toute explication causale du type de celle à laquelle se référait saint Anselme pour prouver l'existence de Dieu.

La macrophysique et le biologique nous donnent, au contraire, le spectacle d'un double déterminisme. Mais ces déterminismes, contradictoires l'un par rapport à l'autre, s'exercent dans des sens différents. Tandis que les corps inertes se dispersent dans l'*espace*, où ils déterminent des *endroits*, en évoluant progressivement, selon le second principe de la thermodynamique (principe d'entropie ou de déperdition d'énergie), vers toujours plus d'homogénéité, d'égalité, d'indifférenciation, jusqu'à leur « mort » — les systèmes biologiques, les corps vivants, dispersés dans le *temps*, où ils constituent des *moments*, évoluent, selon un principe que Marc Beigbeder et Stéphane Lupasco appellent de « néguentropie », vers toujours plus d'hétérogénéité, de différenciation et d'inégalité. Nous nous trouvons ainsi devant deux types de *nécessités* (toutes deux sans cesse réorientées par le *hasard*),

dont le *sens* est sans rapport commun. La logique de la matière inerte, c'est de *s'éteindre* progressivement par déperdition d'énergie. La logique de la matière vivante, c'est de *s'étendre* progressivement du fait d'un pouvoir d'autoréplication, qui lui confère un gain continu d'énergie.

L'homme, lui, participe de tous les niveaux. Il est de l'énergie, il est de la matière, il est de la vie — mais il est aussi quelque chose de *plus*. C'est ce « plus » qui lui donne sa *spécificité*. Il y a un ordre totalitaire, un ordre réductionniste, qui consiste à évacuer le spécifique de l'homme. Ce totalitarisme est l'un des dangers qui nous menacent. Au lieu de permettre à l'homme de prendre appui sur ce qu'il a de spécifique, sur ce qui le fonde *en-tant-qu'homme*, pour exploiter au maximum sa condition et, dans un second temps, pour se *dépasser*, il vise à le ramener *au-dessous de lui-même* : soit à un quelconque biologisme (matérialisme biologique, racisme, etc.), soit, ce qui est le plus courant, à un *mécanisme*, à une physique sociale. Toutes les idéologies à la mode, et plus particulièrement celles qui prônent l'*arrêt* de l'aventure humaine, participent de ce mouvement. Au tout premier rang, les structuralistes annoncent la « mort de l'homme ». « L'homme est en train de disparaître », écrit Michel Foucault (*Les Mots et les Choses*). Louis Althusser ajoute : « On ne peut connaître quelque chose des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique de l'homme » (*Pour Marx*.) Claude Lévi-Strauss précise ainsi son programme : « Nous croyons que le but dernier des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le *dissoudre*. (...) Après avoir résorbé les humanités particulières dans une humanité générale, il faudrait réintégrer la culture dans la nature et finalement la vie dans l'ensemble de ses conditions physico-chimiques » (*La pensée sauvage*.)

L'homme — rappelons-le — est un animal, au rebours de ce qu'imaginent les métaphysiciens. Mais il n'est pas *qu'un* animal, au rebours de ce que prétendent les partisans du matérialisme biologique. L'homme n'est « programmé » que *potentiellement*. De là procède sa *liberté*. Celle-ci n'est pas un concept abstrait. La première des libertés est la liberté du *choix*. La liberté de l'homme n'est pas *déterminée* par sa constitution, mais elle n'est pas non plus *indépendante* de sa constitution. Elle s'exerce *dans les limites des présupposés de sa constitution* : là se trouve sa « quotité disponible » de liberté. Ceux qui s'imaginent qu'il n'y a pas de dispositions innées (mésologisme, marxisme, empirisme de la table rase) se trompent tout autant que ceux qui croient que l'homme est agi *mécaniquement* par ses dispositions innées (biologismes), et tout autant également que ceux pour qui les dispositions innées sont fondamentalement les mêmes chez chacun, par

l'effet d'une prétendue « raison universelle » (cartésianisme, spiritualisme).

* * *

S'il y avait un « ordre naturel », les valeurs et les formes seraient les mêmes en tous temps et en tous lieux. Sans vouloir rallumer la querelle des universaux, il suffit de se référer à l'expérience historique pour voir qu'il n'en est rien. (Du reste, s'il y avait un « ordre naturel », le désordre serait *finalement* aussi *incompréhensible* que peut l'être l'existence du mal dans un monde créé par un dieu *infiniment* bon). Qu'est-ce d'ailleurs que cet « ordre naturel » qui, dans l'histoire de l'humanité, ne s'est jamais imposé *naturellement* — sinon un mythe analogue à la « bonne nature » de Rousseau, qui est tellement bonne qu'on ne l'a jamais vue s'exprimer ?

Ce que les tenants de l'« ordre naturel », qui sont des universalistes et des égalitaristes qui s'ignorent (car il est évident que, s'il existait des normes politiques et sociales universelles répondant à une fin ultime et *nécessaire,* l'idéal serait que le monde entier tende *pareillement* à leur réalisation), appellent de ce nom, recouvre en fait deux catégories de faits. D'une part, un certain nombre de comportements typiques en vigueur chez tous (ou presque tous) les peuples. D'autre part, et le plus souvent, un certain nombre de structures sociales et d'institutions politiques propres à la culture européenne, et qui leur semblent, à tort, avoir existé de tout temps.

Pour ce qui est des comportements typiques universels, on s'aperçoit en fait qu'il s'agit là de schémas très simples, répondant à des pulsions élémentaires (agressivité, territorialité, protection des jeunes, sens de la propriété, etc.), qui ne sont nullement caractéristiques de l'homme, mais que l'on retrouve au contraire chez la plupart des espèces, quand ce n'est pas chez l'ensemble des vivants. (Ce que l'éthologie moderne a démontré amplement). Quant aux institutions et aux structures politico-sociales propres à la culture dont nous sommes les héritiers, force est également de reconnaître qu'elles n'ont pas existé de tout temps, et qu'elles sont même datées de façon précise. Ces structures et ces institutions sont le fruit d'une *volonté quasi surhumaniste* (j'emploie le mot à dessein : cet événement a véritablement correspondu à l'apparition d'une nouvelle façon d'être), qui s'est mise en œuvre à l'occasion de la révolution néolithique. En créant des *spécialisations* dans la société, celle-ci a créé, du même coup, la nécessité d'une organisation sociale, avec ses rouages et ses organes spécialisés.

En Europe, à l'ancienne bipartition sociale, instaurée sur la base des classes d'âge, qui caractérisait la période prénéolithique, s'est substituée la *tripartition socio-fonctionnelle,* confortée par une « idéologie »

tripartie qui a été bien mise en lumière par Georges Dumézil et qui est aujourd'hui reconnue par la grande majorité des chercheurs. Cette structure tripartie, dont ont découlé, directement ou indirectement, toutes les institutions pendant la plus grande partie de l'histoire de l'Europe, n'est pas le reflet d'un « ordre naturel ». Elle nous appartient en propre, et toutes les (nombreuses) tentatives pour en démontrer l'existence au sein d'autres cultures ont abouti à un échec.

La mise en place de cette structure et, parallèlement, de l'organisation sociale, familiale, etc., qui s'y rattache, s'est effectuée par le moyen de processus complexes, qu'il n'est évidemment pas question de retracer ici. Il est important, en revanche, de souligner qu'elle est allée de pair avec l'instauration d'un système religieux, le paganisme indo-européen (dont les paganismes gréco-latin, indo-iranien, celto-germanique, etc., sont les héritiers), qui en a constitué tout naturellement, pendant des millénaires, l'« explication » et la justification. Il en a, en d'autres termes, formé la clé de voûte, en même temps qu'il mettait les événements en perspective en les dotant d'une finalité. La société des dieux était *conformée* à l'instar de la société des hommes : la religion *reliait* entre eux les membres d'un même ensemble social. Ce système, produit d'une volonté greffée sur les circonstances, s'est montré si productif, si fécond (socialement, matériellement et spirituellement), si adapté aux aspirations profondes des peuples européens, qu'au fil des temps il est apparu comme *naturel,* comme « donné » de tout temps, et que les institutions ont pu, pendant des siècles, en transmettre l'esprit de génération en génération.

* * *

Il n'y a pas d'ordre naturel, mais il y a une tendance naturelle à l'organisation qui est propre aux systèmes vivants. Dans l'évolution des espèces, on constate une finalité de fait, une finalité immanente (au sens de Cuénot), qui tient à la nature même du vivant. (Ce qui ne veut pas dire que l'évolution, considérée dans son ensemble, réponde effectivement à une fin : l'*interprétation finaliste* de la finalité de fait n'est, à beaucoup d'égards, que la projection anthropomorphique d'un principe de causalité et d'intentionnalité qui n'est valable qu'à certains endroits-instants de l'espace-temps). Cette *organisation* vient de la diversité fondamentale de la vie. Etant génératrice d'inégalités et d'« aspirations variées », dont il est impossible de faire la moyenne (sans opérer du même coup une réduction totalitaire *ad unum*), cette diversité exige qu'une « organisation » puisse trancher.

Cette tendance à l'organisation se retrouve évidemment chez l'homme avec, en plus, ce qui provient de son spécifique, c'est-à-dire la capacité de mettre en perspective, d'« historiciser » les événements, de

créer librement, puis de détruire et de transformer, d'ajouter l'acquis d'un savoir transmissible par le moyen du langage et de la pensée conceptuelle, puis de la culture et de l'éducation, à l'acquis de la phylogenèse, etc. *Avec l'homme, l'organisation devient de l'ordre.* Cette aspiration, non à l'ordre en soi, mais à *un* ordre (quelle qu'en soit la forme), appartient à toutes les époques. A bien y regarder, c'est probablement même parce qu'une telle aspiration est générale que, dans les régimes les plus divers, la loi a si souvent été considérée comme sacrée.

L'aspiration à un ordre est une essence. L'ordre lui-même n'est pas une essence. Il ne se laisse pas appréhender comme le produit d'une activité humaine particulière, et l'on ne peut pas non plus le ramener à l'un quelconque de ses constituants par le moyen d'une discrimination conceptuelle. Le législateur, d'ailleurs, a renoncé depuis longtemps à donner une définition de l'ordre public dans une constitution. *Un ordre est un ensemble.* Un ensemble de formes, de normes et de relations. Un ensemble de relations dialectiques, en interaction les unes avec les autres, et dans lequel la causalité est multidirectionnelle — et, bien souvent, rétroactive. *Mettre de l'ordre, fonder un ordre* (et même, si l'on y réfléchit un instant, *donner des ordres*), ce n'est rien d'autre que mettre en forme des relations et leur donner un sens. Toute société tire sa configuration et son ordonnancement du *jeu* des relations et des formes qui s'y nouent et qui s'y dénouent. En d'autres termes, l'ordre n'existe *que comme résultat des actes qui l'instaurent,* c'est-à-dire par la forme de l'activité relationnelle entre les êtres ou les ensembles d'êtres, les personnes morales et physiques, les corps sociaux, les institutions, etc.

La corrélation entre l'*ordre* et la *forme* est évidente : on en trouve la confirmation dans tous les domaines, aussi bien scientifiques que spéculatifs. On institue un ordre social en étant le maître des formes sociales. « Sans une mise en forme, écrit Julien Freund, la connaissance pas plus que l'action ne sont possibles. Or, cette mise en forme consiste dans l'organisation des relations entre les choses selon un principe ou un enchaînement qui sont la condition de toute intelligibilité et de toute efficacité » (*L'Essence du politique,* Sirey, 1965).

Non seulement l'ordre doit autant à l'énergie qu'à la raison, mais encore il est *conventionnel.* Il est, comme l'art, *son propre modèle.* Il ne suit pas un plan établi par avance ; il ne remplit pas un « contrat », auquel l'homme n'aurait que la liberté de souscrire ou de ne pas souscrire. L'ordre public n'est pas plus le « reflet » d'un agencement naturel du monde qu'il n'est le prolongement du droit, de la morale, de l'art, de la science ou de l'économie. Pas plus que la politique, il n'est une fin en soi — mais bien la résultante d'une activité mise au service

d'une certaine façon de concevoir la relation entre les hommes et l'univers, et la relation des hommes entre eux. Il dépend de l'idée que l'on s'en fait, et de la finalité que l'on s'assigne. De même, pour ce qui concerne le *droit :* il se rapporte toujours à la vue-du-monde qui l'a instauré ; il institutionnalise à partir d'un état de fait (bien que ce ne soit pas toujours *ce* fait qu'il transforme en institution).

L'histoire n'a pas de *sens ;* elle n'a pas non plus de *direction.* Elle est une sphère, qu'une énergie créatrice suffisamment forte peut à tout moment faire tourner dans un sens ou un autre. C'est par là que l'homme, échappant aux déterminismes (biologique, économique, sexuel, etc.), est maître de son destin. Le vivant est la machine qui *reproduit* la machine. L'homme est la machine qui *invente* et qui *crée* la machine. En instituant un ordre, l'homme participe à la création. Il devient créateur (et d'abord *créateur de lui-même*), au sens où les grands mystiques du Moyen Age, les Jakob Bœhme et les Maître Eckhart, pouvaient énoncer leur doctrine de l'étincelle dans l'âme, *scintilla in anima.*

Âme, « loi naturelle » : voilà deux mots qui ne vont pas ensemble. La *nature* est donnée, la *loi* ne l'est pas. L'homme « hérite » d'un donné naturel (qu'il tranforme au besoin) ; à partir de ce donné, il crée les lois qu'il juge les plus appropriées à l'ordre qu'il entend instituer. Hobbes : *Auctoritas non veritas facit legem.* La loi est un acte volontaire, non la transcription d'une réalité extérieure déjà tout ordonnée. Arbitraire et conventionnelle dans son principe, elle peut être changée à loisir : « Aucune loi ne porte en elle une évidence nécessaire » (Julien Freund). Chaque fois que l'on déclare que quelque chose est évident, on affirme, consciemment ou non, une relation du type « si... alors » (si l'on admet tels postulats, alors il est évident que...). Cette distinction entre la nature et la loi est fondamentale. Elle recoupe (en partie seulement) la distinction entre *le* politique et *la* politique : le premier, catégorie indéracinable et constante de l'existence humaine ; la seconde, activité circonstancielle, variable, toujours casuelle quant à sa signification.

Supposant à la fois l'obéissance et l'autorité qui la fait respecter, la loi contribue à l'ordre *doublement.* D'abord parce qu'elle vise à l'ordonnancement de la société. Ensuite parce qu'elle permet de sanctionner la violation des obligations qu'elle a créées. Mieux, écrit Julien Freund, « la loi vaut en tant qu'elle est un ordre, et non par ses intentions morales ou par sa cohérence juridique » *(op. cit.).* Cela signifie que la loi est un *moyen* de l'ordre, qu'elle n'en est pas la *cause.* Qu'elle aide à consolider un ordre, qu'elle ne le crée pas. Cette précision est d'une grande importance. L'identification de l'ordre (et, par la même occasion, du droit) à la loi est dangereuse. Elle aboutit à une dictature insupportable : la *nomocratie.* Parallèlement, elle réduit

le politique au juridique — de la même façon que d'autres le réduisent à l'économique ou à la morale. D'où l'institution d'une « république des juges », dont l'éternelle Amérique (cf. l'affaire du Watergate : soumission de l'exécutif au judiciaire, refus de la notion même de raison d'Etat) offre un spectacle tout aussi regrettable que l'ultra-constitutionnalisme du *Rechtstaat*.

A propos de la loi, le conflit entre la *politique* et la *morale* est insoluble. Une question redoutable est celle-ci : vaut-il mieux une loi juste non observée ou une loi injuste, mais appliquée ? La première solution semble à première vue s'imposer : la justice est un *ordre supérieur*. Mais la seconde est tout aussi valable : l'ordre est aussi une *justice supérieure*. Selon les circonstances, l'Eglise elle-même a donné tantôt l'une, tantôt l'autre réponse. Le christianisme naissant a favorisé la mort de l'empire romain : c'est une chrétienne qui ouvrit les portes de Rome aux Barbares, lors de l'attaque d'Alaric. Mais saint Paul a écrit : *Qui resistit potestati, Dei ordinatione resistit* (Romains XIII, 2). La phrase fut souvent citée... après le compromis constantinien. L'affaire n'est pas simple. C'est l'éternel conflit d'Antigone et de Créon ; et aussi le problème de la légalité et de la légitimité. « Quand l'ordre n'est plus dans l'ordre, affirmaient Robert Aron et Arnaud Dandieu, il faut qu'il soit dans la révolution. Et la seule révolution que nous envisageons est la révolution de l'ordre » (*La Révolution nécessaire*, Grasset, 1933). Bien. Mais à quel moment l'ordre devient-il un désordre établi ? A partir de quand est-on un von Stauffenberg ? Jusqu'à quand reste-t-on un Lee Harvey Oswald ? Pascal demande : « Qui peut se dire plus juste que la loi ? »

En réalité, le conflit de l'ordre et de la justice est aussi dépassé que le problème de l'antériorité de l'œuf et de la poule. D'abord (et par les temps qui courent, on a fortement tendance à l'oublier) parce que, dans une société normale, l'ordre et la justice sont *une seule et même chose :* la loi ne trouve pas seulement sa vigueur dans les institutions, mais aussi dans la permanence d'un état d'esprit, dans l'existence de valeurs implicites. Ensuite parce que la politique, dont l'ordre est la manifestation, n'a pas pour objet de transposer dans le domaine public une « vérité » à laquelle ne correspond aucune réalité communiquable, mais de permettre à une société de se développer harmonieusement selon les critères et les valeurs qui lui sont propres. Bref, la loi (juridique) n'est pas une transposition de la Loi (du décalogue). « La loi n'est pas un acte de moralité et un recueil juridique ne saurait passer pour la conscience morale, précise Julien Freund. Ce n'est pas son rôle. En outre, être partisan d'une législation purement morale ne signifie pas nécessairement que l'on ait politiquement raison, ni même que l'on pourra atteindre les buts que l'on se propose, car, il s'en faut de beaucoup que les bonnes lois (du point de vue éthique) déterminent le

gouvernement le plus capable. Au contraire, des prescriptions moralement pures et des attitudes hautement éthiques peuvent conduire à des catastrophes politiques. Ce sont là des banalités déplaisantes, certes, mais facilement contrôlables. La morale ne saurait jouer le rôle de souveraine en politique. Une telle souveraineté conduirait fatalement à un despotisme de la justice. L'enfer n'est peut-être pas seulement pavé de bonnes intentions, mais aussi de crimes commis au nom de la pureté morale » *(Op. cit.).*

* * *

L'ordre est créé, non reçu. Précisons : il est toujours imposé ou ordonné. Tout ordre véritablement politique est donc nécessairement *hiérarchique,* c'est-à-dire tuteur d'une hiérarchie sociale. C'est dans ce contexte qu'il faut apprécier l'idée de *liberté.* On ne peut être libre — non pas libre *de* faire quelque chose, ce qui ne veut rien dire, mais libre *pour* faire quelque chose — au sein d'une société, que s'il existe un ordre susceptible de garantir la sécurité de celui qui entend faire librement usage de ses droits et de ses capacités.

Sur ce point, une précision s'impose. Contrairement à ce que le commun s'imagine trop souvent, la liberté politique ne signifie nullement l'indépendance vis-à-vis du pouvoir détenteur de l'autorité, et moins encore l'« absence de contraintes », c'est-à-dire l'affranchissement des devoirs qu'impose la vie en société, mais bien la possibilité de pouvoir participer, au mieux de ses dispositions, *volontairement* et de façon responsable, à l'ordre existant — sous réserve que celui-ci ne soit pas totalitaire : « Ce n'est que dans le cas où un régime est despotique que la liberté peut prendre l'aspect d'une désobéissance, non pas pour elle-même, mais en vue de rétablir un ordre qui rend possible à nouveau la collaboration » (Julien Freund). La définition de la liberté comme absence de contraintes ou, pis encore, comme absence d'autorité, ne peut être que le fait des *utopistes* ou, plus concrètement, des *parasites.* (Remarque qui vaut, bien entendu, pour tous les régimes). Une telle définition revient en outre à ne faire de l'ordre qu'une affaire de contraintes ou d'autorité, alors que, nous l'avons vu, toutes les activités humaines, toutes les essences contribuent à le façonner.

Tout totalitarisme est haïssable, quelle qu'en soit la couleur — y compris les totalitarismes « aimables » de la seconde moitié de ce siècle, qui reposent sur la fausse objectivité, la *permissivité* contrôlée, l'autocensure et la persuasion clandestine : le bruit des bottes n'est pas plus appréciable quand lesdites s'enveloppent en des chaussons feutrés.

Ce qu'il y a d'ailleurs de remarquable, avec les totalitarismes, c'est qu'ils n'ont même pas l'avantage de l'efficacité. Toute loi exige un

consensus pour pouvoir être appliquée. Si, dans une société, personne ou presque personne n'admet la loi, aucune répression ne sera assez forte pour l'imposer longtemps. Ou bien ce sera au prix d'un complet dépérissement de l'organisme social. Nous avons défini l'ordre comme un ensemble de formes, de normes et de relations. Or le politique, pour mettre en forme la société, doit prendre en compte la *diversité* humaine ; il ne peut créer une forme *vivante* qu'en respectant cette diversité. Il devient totalitaire dès qu'il nie la diversité et pratique une réduction à un modèle unique.

L'ordre correspond donc à un *équilibre entre des forces diverses,* et la mission de l'Etat n'est pas de supprimer la diversité de ces forces, mais bien d'en assurer l'équilibre et la *synthèse* de par sa puissance et la transcendance de son principe d'autorité. Dans une telle société, chaque partie jouit d'une autonomie réelle, mais l'intérêt de chacune des parties est évidemment subordonné à l'intérêt du tout.

Une société *ordonnée* est nécessairement une société *organique.* L'ordre implique l'équilibre harmonieux, doté de *sens,* de la diversité des forces sociales. Est un désordre, à cet égard, non seulement l'anarchie larvée des sociétés permissives (désordre par excès de fluidité), mais aussi le totalitarisme, le réductionnisme, l'unilatéralisme, et par conséquent toute forme de dictature mise au service de l'une quelconque de ces doctrines (désordre par excès de rigidité).

Il ne suffit donc pas de « supprimer le désordre ». Il faut mettre en place un ordre harmonieux. Le totalitarisme, qui réagit contre la désagrégation de la société pour la *figer,* la *mouler* sur une forme idéale univoque, n'est rien d'autre qu'une atteinte à la vie : une ultime crispation, avant la mort qui vient. (L'équilibre, bien sûr, est *instable :* en politique comme ailleurs. Mais comment ne pas voir que la remise en cause est également une preuve de santé ? Et ce qui, dans l'ordre, est admirable, n'est-ce pas qu'il implique un conflit *en même temps* qu'il constitue le moyen de le résoudre ?)

Résumons. Les sociétés qui ne sont que des casernes ne vivent plus. Dans le meilleur des cas, le totalitarisme n'agit que sur les effets, jamais sur les causes. Il correspond, à des titres divers, à l'instauration (volontaire ou non) d'une *physique sociale.* Il met du *mécanique* là où doit régner l'*organique.* Il correspond à la matérialisation, à la pétrification, à la solidification des rapports sociaux. Il est donc, par définition, *inhumain.* C'est la raison pour laquelle les totalitarismes *achèvent* (aux deux sens du mot) les cycles des cultures. Comme l'a justement observé Julius Evola, ils « succèdent à la crise et à la dissolution d'unités antérieures du type organique, à la désintégration et à la libération de forces jadis liées dans une civilisation articulée et une tradition vivante, et que l'on cherche à maîtriser et à enfermer violemment, de l'extérieur, dans un ordre où rien ne porte plus le sceau

d'une autorité véritable, reconnue, où rien ne peut plus unir vraiment, de l'intérieur, les individus » (*Les Hommes au milieu des ruines*, Sept couleurs, 1972).

Le signe le plus sûr que l'organique est en train de céder la place au mécanique (que ce « mécanique » soit libéral, anarchique ou totalitaire), est précisément que la société perd peu à peu tout ce qui, auparavant, la constituait comme un *tout*. Elle devient vulnérable aux mots d'ordre dissolvants et aux ferments étrangers. Elle éclate en factions, en partis, en syndicats, en groupes antagonistes les uns des autres — et qui prétendent tous faire prévaloir, par priorité, leurs seuls intérêts. Dès lors, le terme même de *communauté nationale et populaire* devient proprement incompréhensible. L'égalitarisme fleurit : il est le seul moyen d'aplanir des tensions devenues insupportables. La division touche d'abord les grands corps sociaux. Les classes, hier fonctionnelles et complémentaires, se dénient mutuellement le droit à l'existence. Les partis et les groupes d'intérêts multiplient les pressions. Puis les structures élémentaires éclatent à leur tour. L'homme et la femme, le mari et l'épouse, les parents et les enfants, etc., se découvrent des désirs contradictoires, des intérêts antagonistes. Chacun aspire à la fusion dans le grand tout, à la « paix » qui naît de la fin de l'histoire — sans voir que cette paix finale est celle de la mort.

* * *

Toutes les formes de l'activité humaine contribuent à l'instauration de l'ordre, mais ce n'est que le *politique* qui en assure le maintien. Ce nécessaire primat du politique, si bien mis en valeur par Carl Schmitt, puis par Claude Polin et Julien Freund, trouve son origine aux sources mêmes de notre culture. Depuis le néolithique, dans toutes les sociétés indo-européennes, le politique est du ressort de la *fonction souveraine*, c'est-à-dire de la première des trois fonctions fondamentales. (Et déjà, pour les Grecs, la vie politique était la vie *humaine* proprement dite). Cette fonction souveraine est la clé de voûte de l'ensemble social. C'est elle qui pose les valeurs déterminant la finalité, le sens des activités de l'homme. Et tel est bien aussi le rôle de l'ordre : être la clé de voûte par rapport à quoi tout s'organise et se dote de sens.

Il y a, à cet égard, un rapport *étroit* entre le désordre que nous voyons se développer aujourd'hui et la dégradation progressive de la fonction souveraine, manifestée par toutes les thèses d'un prétendu « dépérissement du politique » (lequel serait remplacé par la science, la technique, l'économie, etc.). Ce fait témoigne que le désordre actuel se nourrit d'une *inversion* de l'ordre qui nous est propre. Dans les sociétés indo-européennes, le politique *détermine* les modalités de l'action économique et sociale. Dans les sociétés modernes, c'est l'inverse : le

politique se subordonne à l'économique, qui se subordonne à son tour au social. C'est-à-dire que les aspirations de la masse (prise *en tant que telle*) *commandent* les décisions du pouvoir : la classe des producteurs et des marchands s'impose à celle des « guerriers », des « prêtres » et des « souverains ».

Notons en passant que cette démonie du social peut s'exprimer, sans changer foncièrement de *nature*, aussi bien par l'individualisme que par le collectivisme : à Moscou comme à Washington, on croit que « l'économie, c'est le destin ». Or, l'ordre des classes fonctionnelles n'est pas institué une fois pour toutes ; il n'est pas non plus « naturel ». Et selon qu'il se formule d'une façon ou d'une autre, la *forme* et la hiérarchie implicite de la société varient. « C'est le régime politique, écrit Raymond Aron, c'est-à-dire l'organisation du pouvoir, et la conception que les gouvernants se font de leur autorité qui détermine pour une part l'existence ou l'inexistence des classes et surtout la conscience qu'elles prennent d'elles-mêmes (« Sociologie des sociétés industrielles », CDU, 1959). La *conscience* que les classes ont aujourd'hui prise d'elles-mêmes n'aboutit nullement à la *disparition* des rapports hiérarchiques. Elle aboutit à leur *inversion :* la volonté de ce qui était auparavant en bas détermine les aspirations de ce qui était auparavant en haut.

A tous les niveaux de la société, l'ordre implique encore un équilibre : entre les *droits* dont on jouit et les *devoirs* qu'on s'impose. La chose tombe sous le sens. Mais, selon les niveaux, si l'équilibre reste le même, les volumes évoluent. Plus l'on monte haut dans les « hiérarchies naturelles », plus il y a de privilèges et plus il y a de devoirs ; ce sont les seconds qui justifient les premiers. N'est pas souverain celui qui domine, mais celui qui est *responsable*de ceux qui vivent en dessous de lui. Cet équilibre, aujourd'hui, est rompu. A tous les niveaux. Nul ne veut plus être responsable de qui que ce soit, même de soi-même : c'est toujours la faute « des autres ». Mais il ne faut pas se faire d'illusions. Le poisson pourrit par la tête. En France, à partir du XVIIIe siècle, l'aristocratie, déjà fortement embourgeoisée, donne largement le pas à la jouissance des privilèges sur l'observation des devoirs. Et dès lors, elle est *justement* contestée.

En favorisant le pouvoir de la bourgeoisie naissante contre les « féodaux », la monarchie française n'a pas seulement aidé au renversement des valeurs à la faveur duquel la classe marchande a peu à peu revendiqué et obtenu pour elle la fonction souveraine ; elle a aussi, du même coup, préparé le terrain pour la philosophie « éclairée » liée à la future révolution de 1789. Elle croyait, en enfermant la noblesse dans cette prison dorée que fut la cour de Versailles, avoir trouvé le moyen de parfaire son entreprise de centralisation. Elle mettait en route le processus qui allait aboutir à sa propre perte — et, de proche en

proche, sonner le glas de l'Europe des rois. Inévitable retour des choses. Le rôle historique de la bourgeoisie : avoir caricaturé les valeurs aristocratiques, les avoir rendues haïssables. Avoir fait apparaître l'*ordre* comme antagoniste de la *justice*. L'effondrement du politique dans l'économique et le social fut la suite logique de la substitution, comme pouvoir détenteur de l'*autorité,* de l'administrateur et du commerçant enrichi sur l'aristocrate et le guerrier.

* * *

Il y a d'autres causes au « désordre ». Et d'abord celle-ci, qu'aucun ordre ne dure de façon durable s'il n'est pas constamment renouvelé dans sa substance — faute de quoi il devient coquille vide. Dire que le désordre est le « produit de la subversion », c'est ne dire qu'une partie de la vérité. La subversion n'est pas une nouveauté. Elle sévissait déjà sous Aménophis et sous Ramsès. Ce qui est nouveau, c'est que l'ordre en place s'effondre devant elle. Et l'on pêcherait par beaucoup de naïveté en s'imaginant que la subversion est devenue soudain très intelligente — quand c'est peut-être l'ordre qui est devenu très creux.

Dans *La Loi naturelle* (Stock, 1971), Robert Ardrey écrit : « Sans l'ordre, que seule la société peut créer, l'individu vulnérable périt. En revanche, sans un certain désordre permettant et favorisant le plein développement de la diversité de ses membres, la société s'étiole et se désagrège dans les compétitions de la sélection de groupe ». La décadence peut être aussi bien due à une agitation excessive qu'à un immobilisme improductif. Un ordre ne se survit à lui-même qu'en *évoluant,* en *se renouvelant,* non dans son essence, mais dans ses formes. La vie est dynamique : rien n'est, tout devient. Nous n'échappons pas à cette règle : au cours de notre existence, la plupart des cellules qui nous composent sont plusieurs fois renouvelées — et pourtant, nous restons les mêmes.

Cette association de la permanence et de son antithèse relative, la transformation, est le secret de la durée. Les partis qui veulent exister sans devenir, comme ceux qui veulent transformer sans rien conserver, tiennent là la cause de leurs échecs. Les hommes aspirent à la sédimentation des habitudes mentales, comme ils aspirent au renouvellement des formes sociales. L'histoire élimine les gouvernants qui ne veulent pas (ou ne peuvent pas) tenir compte de ce que le monde *devient.* Et comment les élimine-t-elle ? En vidant peu à peu leurs affirmations de leur substance. En leur faisant *oublier le sens des mots qu'ils emploient,* quand il y a trop longtemps qu'ils ne l'ont plus incarné dans l'action. C'est bien à ce stade que nous en sommes.

On voit aujourd'hui certains aller répétant qu'il faut maintenir les « mœurs », défendre les « valeurs », préserver la « tradition », sans

avoir, en général, la moindre idée discursive de ce que recouvrent ces mots, sans voir que leur substance (leur *contenu*) doit être perpétuellement renouvelée et recréée, en s'imaginant au contraire qu'un tel travail est inutile parce que les mots en question *sont leur propre contenu*, qu'ils sont des émanations de la « loi naturelle », qu'ils correspondent à des « vérités en soi », à des absolus indépendants de toute donnée casuelle, bref, en confondant la lettre et l'esprit — ce qui ne peut qu'aboutir à des crispations idéologiques déjà totalitaires, accompagnées d'un respect fétichiste de la légalité, d'un amour immodéré pour les « représentants de l'ordre » et, d'une façon générale, d'un refus de tout échange d'idées et de tout processus de clarification des concepts.

Lorsque la notion d'ordre est ainsi vidée de sa substance, lorsqu'elle n'est plus le produit d'une vue-du-monde cohérente, permettant de la renouveler, elle régresse au niveau des pulsions fondamentales, *vides de sens,* et dès lors, elle peut être reprise par n'importe qui. Le Parti communiste peut désormais scander : « Tout ce qui est national est nôtre », sur l'air des lampions. S'il *peut* le faire, ce n'est pas seulement un « prodige d'hypocrisie ». Il peut le faire parce que le mot « national », comme le mot « patrie », comme le mot « tradition », comme l'*ordre* enfin, ont perdu leur sens d'origine. La substance est morte ; tout le monde peut s'emparer de la coquille. Et de ce point de vue, l'on assiste à une grande rivalité. Le PC tonne contre la sexualité débridée. Mao Tsétung déclare : « Nous sommes à la fois des internationalistes et des patriotes, et notre mot d'ordre est de combattre pour la défense de la patrie. Pour nous, le défaitisme est un crime » (*Pensées*). Dans la brochure publicitaire du film de Serguei Bondartchouk réalisé d'après *Le Destin d'un homme* de Mikhaïl Cholokov, on lit les lignes suivantes : « Le bonheur d'un homme simple, en quoi consiste-t-il ? Autant d'hommes, autant de conceptions différentes, car chacun possède son propre idéal de vie. Il existe pourtant dans cet idéal des notions communes à tous. Parmi ces valeurs constantes : le travail pacifique sur une terre paisible, la santé, des camarades fidèles, une famille étroitement unie, une femme aimée et aimante, de bons enfants. Il y a aussi, parmi elles, la conscience d'être, à la mesure de tes forces, utile à ta patrie et à ton peuple ». Travail-famille-patrie : c'est Pétain au pays des Soviets.

Mais précisément, cet ordre-là n'est pas un ordre spécifiquement *humain.* C'est un ordre « animal », réduit aux pulsions fondamentales dont il est le produit. L'éthologie moderne a montré que la hiérarchie sociale, la défense du foyer, la protection du travail et de son fruit, la propriété, la conscience d'un lien territorial, etc., ne sont pas des traits spécifiquement humains. Qu'on les retrouve au Kremlin n'a en soi rien de surprenant, et l'on ne voit pas, après tout, pourquoi les moujiks, sur

ce point, se conduiraient autrement que les babouins et les chimpanzés. Je n'y vois nulle raison de tomber en extase devant les « grands barbares » des plaines de Russie — tout en précisant que Dubcek le gauchiste et le schizophrène Plioutch ne sont pas plus de mon goût. Non, l'ordre « humain », c'est autre chose. C'est — je le répète — la mise en forme des pulsions fondamentales selon une perspective *historique*, dans la visée d'un certain *dessein*, conformément à une certaine idée du monde.

L'ordre, enfin, n'est pas seulement *extérieur* à l'individu. Il doit être, il devrait être au cœur de tout homme. Etre un homme d'ordre, ce n'est pas seulement adhérer à un système visant à l'ordonnancement de la société. C'est être *de l'ordre* soi-même. Déterminer les contraintes que l'on est décidé à s'imposer avant d'en imposer aux autres ; les responsabilités que l'on va prendre, avant les droits que l'on va s'octroyer ; les renoncements auxquels on va consentir, avant les privilèges dont on va jouir. N'oublions pas que, de tout temps, nombre de gens n'ont été de « droite » que parce que la gauche leur donnait le spectacle d'une discipline un peu forte. (Il est vrai qu'aujourd'hui, la propagation d'un gauchisme larvaire fait une dure concurrence à la droite des boîtes de nuit). L'ordre exige la conformité des actes aux idées — sujet qui pourrait nous entraîner fort loin. Disons simplement qu'il vaut mieux offrir des exemples plutôt que de donner des leçons. Les comportements *exemplaires* ne sont défaits par aucune subversion.

(mars-avril 1976)

La tradition ?

Le mot « tradition » n'a, de toute évidence, pas dans tous les esprits la même résonance ni la même signification. Parmi ceux qui s'y réfèrent, certains veulent parler de la tradition chrétienne, d'autres de la tradition européenne — faisant ainsi allusion à des courants qui furent associés pendant des siècles, après être nés et avoir existé indépendamment, et qui aujourd'hui, de nouveau, tendent à se séparer. D'autres encore parlent d'une Tradition ésotérique, qui n'est souvent que le fruit de leur imagination et de leur crédulité. Pour ma part, j'appelle « tradition » la structure spécifique, reflet d'un schéma mental particulier, dans laquelle se sont inscrites, au cours des âges, les diverses formes socio-culturelles de notre culture — et notamment *les* traditions (au pluriel), c'est-à-dire l'ensemble des habitudes et des rites coutumiers caractéristiques de cette culture.

En ce qui concerne ces traditions, leur origine se confond pratiquement avec celle de la culture indo-européenne : il y a environ cinq mille ans, à l'orée de la révolution néolithique. Au début de l'ère présente, elles étaient encore bien vivantes. Le christianisme, en s'implantant en Europe, tenta de les déraciner, mais ne put y parvenir. L'Eglise décida alors de les neutraliser, en les reprenant superficiellement à son compte. On construisit des églises et des cathédrales sur l'emplacement des anciens sanctuaires païens. On bénit les sources et l'on plaça des crucifix sur les menhirs. Les saints locaux, dans les campagnes, se virent attribuer les vertus protectrices des naïades et des sylphes. La fête de Noël fut fixée au cœur du cycle des douze jours, à l'époque du solstice d'hiver, afin que la célébration de la (re)naissance annuelle du Christ succédât à celle de *Sol invictus*. La Toussaint prit le relais de Samhain, l'antique fête des Trépassés. La nuit sacrée de la fin du mois d'avril fut placée sous le patronage de sainte Walpurge. Le solstice d'été devint la « Saint-Jean », et Pâques, l'ancienne fête judaïque de la végétation, se substitua tout naturellement au festival printanier commémorant la renaissance périodique de la vie. Ce sont là choses connues, sur lesquelles il est inutile d'insister. L'important est de

constater que, lors même que la connotation religieuse a pu changer, la *forme* des traditions est pratiquement restée la même. En sorte qu'aujourd'hui encore, bien souvent, c'est à ce *merveilleux* païen tardivement christianisé que se réfèrent, sans le savoir, les chrétiens fidèles qui regrettent la disparition de l'antique liturgie et des vieilles traditions.

* * *

La puissance coercitive des traditions est due principalement au fait que celles-ci sont appréhendées en général comme des manifestations « naturelles », destinées à rythmer l'existence, depuis la naissance jusqu'à la tombe, en formant comme l'équivalent de l'alternance des âges et des saisons. C'est dire qu'une tradition — comme toute norme — est forte aussi longtemps qu'elle n'est pas mise en question. Plus précisément, aussi longtemps qu'on ne s'interroge pas sur sa *raison* d'être. Celle-ci existe pourtant, et il n'est pas bien difficile de l'identifier. La tradition forme le *cadre* nécessaire au déroulement harmonieux des travaux et des jours ; sans ce cadre, toutes les substances s'épanchent, toutes les cultures se délitent. En reliant les uns aux autres, par une série d'habitudes formelles et de « rituels », les hommes d'un même peuple, la tradition les aide à se mettre en forme en vue d'un même destin et favorise chez eux la perpétuation d'un certain consensus. Parallèlement, en introduisant dans les rapports sociaux un élément de *régularité*, elle répond au besoin, ancré chez tous les hommes, d'une « nourriture psychique » (pour reprendre l'expression de Raymond Ruyer) distincte des nourritures matérielles comme des nourritures spirituelles. La tradition n'a donc rien d'inutile. Mais son utilité ne doit pas être perçue comme telle. Dès lors que s'élève la voix de l'« éternel non » (l'*ewige Nein* dont parle Goethe), dès lors qu'une voix se fait jour pour demander « à quoi ça sert », la tradition perd de sa spontanéité, se détache des profondeurs créatrices de l'inconscient populaire et peu à peu s'atrophie. Mieux : le simple fait qu'une telle question puisse être posée est déjà le signe — au sens propre — que les choses ne vont plus d'elles-mêmes. Et plus les tenants de la tradition s'emploient à la justifier, plus du même coup ils la dépouillent de la force intérieure qui lui venait de son caractère instinctif, spontané. D'où ce paradoxe, qui fait que la tradition est forte et agissante lorsqu'elle n'est pas « ressentie » comme tradition, et qu'au contraire elle est sur son déclin dès l'instant qu'il devient nécessaire de la justifier.

Le capital que représente la tradition ne peut donc être appréhendé par le jeu de l'intellect. Il ne peut que faire l'objet d'une *expérience vécue* (*Erlebnis*). C'est l'*âme* et non l'*esprit* qui est ici en jeu. En ce sens,

la tradition constitue une somme que les hommes d'un certain peuple, en un certain endroit et à une certaine époque, *ressentent* collectivement comme leur et qui, d'une certaine manière, leur permet d'être ce qu'ils sont.

Il va de soi cependant que le respect, même implicite, des traditions est lié au respect de ceux qui ont fondé et transmis ces traditions. Il y a là un rapport étroit avec le processus d'identification et d'éveil de la personnalité. L'homme se pose en s'opposant et se construit à travers une série d'antagonismes formateurs. Mais ces antagonismes sont toujours relatifs : au moment même qu'il s'affirme comme *unique* au monde, l'individu s'identifie à un sur-moi, à une *image* « traditionnelle », grâce à laquelle il se met lui-même en perspective et se situe, dans l'espace et dans le temps, par rapport à son environnement et à sa lignée. Encore faut-il que l'identité des « ancêtres » — les fondateurs de la lignée, les auteurs de la tradition — puisse être clairement perçue. L'une des causes du dépérissement actuel des traditions est peut-être que, non seulement les auteurs de ces traditions (ceux qui ont *conformé* la structure spécifique de notre culture) ne sont plus l'objet d'aucun respect, mais que leur identité même est désormais oubliée — ou niée.

* * *

La tradition est une œuvre collective. (« Aucun être humain, écrit Konrad Lorenz, fût-il le plus grand génie, ne pourrait inventer à lui seul un système de normes et de rites sociaux capables de remplacer la tradition culturelle »). Mais c'est avant tout une œuvre *humaine*, sans aucun équivalent dans le monde animal. En ce sens, ce n'est pas un fait de *nature*, mais un fait de *culture*. La tradition supplée à l'instinct, y compris, du moins à l'origine, en ce qui concerne la protection des individus. « Un être qui ne perçoit pas bien les relations existant entre la cause et l'effet, écrit encore Konrad Lorenz, est bien avisé de s'en tenir à un comportement traditionnel dont il sait qu'il le mènera au but recherché — et ce, sans danger. » (« Pathologie de la civilisation et liberté de la culture », in *Nouvelle Ecole*, N° 29, printemps-été 1976).

L'existence d'une tradition culturelle est si intimement liée au phénomène humain qu'elle constitue, à ce niveau, une sorte de supplément d'hérédité. Si, chez l'homme, le savoir est *cumulable*, si la tradition peut être *transmise* de génération en génération alors même que l'objet auquel elle se rapporte n'est pas nécessairement toujours présent, c'est que l'héritage n'est plus seulement porté par notre structure biologique ou génétique, mais qu'il est également véhiculé par le langage syntaxique et la pensée conceptuelle. En d'autres termes, la présence chez l'homme d'une tradition produite et conservée par la pensée conceptuelle et le langage syntaxique faisant usage de

symboles, équivaut bel et bien à une nouvelle forme d'hérédité — qui s'ajoute à l'hérédité biologique. « Avec la pensée conceptuelle et, simultanément, avec le langage parlé, précise Lorenz, apparaît dans le monde un nouveau mode de transmission des particularités et des facultés qui est très proche du phénomène biologique de l'hérédité. Lorsque un homme invente l'arc et la flèche, la faculté de fabriquer et d'utiliser cette arme se transmet sensiblement de la même manière qu'un caractère acquis par voie de mutation ou de sélection héréditaire, au sens génétique du terme. De même, la probabilité pour que cette faculté acquise soit oubliée n'est guère plus grande que la probabilité de dégénérescence pour un organe du corps dont la valeur de conservation pour l'espèce serait comparable » (Art. cit.).

* * *

La tradition n'est pas le passé ; voilà ce qu'il ne faut pas cesser de dire et de redire. La tradition n'a ni plus ni moins à voir avec le passé qu'avec le présent et l'avenir. Elle est au-delà du temps. Elle ne se rapporte pas à ce qui est *ancien,* à ce qui est « derrière nous », mais à ce qui est *permanent,* à ce qui est « au-dedans de nous ». Elle n'est pas le contraire de la novation, mais le *cadre* dans lequel doivent s'effectuer les novations pour être significatives et durables. Il faut d'ailleurs en finir avec cette conception linéaire de l'histoire, où le passé, le présent et le futur, correspondent à trois « moments » séparés. Comme l'écrit Clément Rosset, dans *Le Réel et son Double* (Gallimard, 1976) : que l'on accepte *totalement* le présent, et le passé comme le futur nous seront donnés *par surcroît.*

Ce qui fait que la tradition est tradition, et non *événement* (ou suite d'événements), c'est précisément qu'elle s'inscrit ou qu'elle est destinée à s'inscrire dans le *présent.* Elle n'a rapport avec le passé que comme la trace *vivante* de ce passé en tant qu'il s'inscrit dans le présent. Le « passé » n'est jamais que l'objet de la recherche historique, l'objet du regard que nous posons sur ce qui a eu lieu. La tradition, elle, renvoie à ce qui vient d'au-delà de toutes les évidences et de tous les objets qui se définissent dans celles-ci. Elle renvoie à la *continuité* qui permet à la discontinuité des événements de *notre* passé de ne pas apparaître comme des « actes gratuits », des créations *ex nihilo* ou des « positions » dépourvues de sens. C'est grâce à elle que les événements dont se constitue notre histoire — même s'ils se suivent sans pouvoir se déduire nécessairement les uns des autres, ni se penser comme des moments inéluctables d'une marche en avant vers un objectif défini ou pensé par avance — peuvent renvoyer à un même souci, s'inscrire dans une même structure, se laisser interpréter à la lumière d'un même attachement séculaire pour ce qui, parmi tous les

actes de notre « passé », nous paraît digne d'être sauvé et, par suite, tiré vers le présent afin d'y être *(ré)actualisé.*

Ce lien obscur, fruit du spécifique des mentalités, auquel renvoie la notion de tradition et par lequel se transmet *l'héritage au présent,* a toujours monopolisé la haine des adversaires de la tradition. Historiquement parlant, l'assaut contre les traditions remonte au XVIII[e] siècle. C'est avec la philosophie des Lumières que le terme acquiert pour la première fois une résonance péjorative. Pour l'*Aufklärung*, la tradition n'est rien d'autre que la somme des « préjugés » particuliers et des comportements sociaux « irrationnels » auxquels s'oppose la prétendue « universalité de la raison ». Mais ce que dénoncent les philosophes des Lumières, ce n'est pas le simple rappel du passé, ni l'évocation plus ou moins littérale de textes et d'événements ayant déjà eu lieu, mais bien l'évocation, l'*actualisation* des *pratiques* sociales et des *comportements* collectifs inéluctablement liés à ces textes et à ces événements dès lors que ceux-ci ne sont pas considérés comme des objets extérieurs ou indifférents, mais comme autant de témoignages sur l'*héritage* qui nous est propre. Bref, ce qui fait horreur aux tenants de l'*Aufklärung,* c'est la claire conscience de cette tradition par laquelle le regard posé sur le « passé » favorise l'enracinement et le sentiment d'appartenance à ce qui nous a précédés.

* * *

La tradition a ses limites. A l'intérieur de tout corps social, divers facteurs s'opposent à un maintien trop strict des structures d'invariance. A commencer par la curiosité, liée à la perpétuelle juvénilité de l'esprit humain, qui prend très vite la forme d'une remise en question. Celle-ci est particulièrement forte au moment de l'adolescence. « Dans des conditions normales, remarque Konrad Lorenz, ce scepticisme et ce goût de la nouveauté que manifestent les adolescents n'ont rien que de très sain. Ce sont eux qui permettent à la culture de se transformer et de garder sa capacité d'adaptation, et qui irriguent d'un sang nouveau la tradition parentale, en évitant que celle-ci ne se sclérose sous la forme de doctrines trop rigides » (Art. cit.). Sans doute les sociétés où nous vivons sont-elles des sociétés où la soif de nouveauté a dégénéré en *néophilie,* en attrait pathologique pour tout ce qui est « nouveau ». Par suite, la classe d'âge où le goût de la nouveauté est le plus fort a tout naturellement été promue au pinacle. (On a vu naître le « jeunisme » et son antithèse relative, le prétendu « racisme antijeunes »). Ce phénomène a un aspect très préoccupant, dans la mesure où il alimente une coupure entre les générations derrière laquelle se profile le spectre d'une guerre civile d'un genre nouveau. Mais ces excès eux-mêmes ne doivent pas faire oublier que nous sommes en

présence, non d'un mal en soi, mais de l'*hypertrophie* d'une fonction biologique et sociale élémentaire normale.

Ici, la comparaison du corps social avec l'organisme individuel peut se révéler fructueuse. Du premier au dernier jour de son existence, tout système vivant évolue. Les atomes dont se compose notre corps se renouvellent perpétuellement. Les organismes naissent, grandissent, atteignent leur développement maximal, décroissent et meurent. Et pourtant, ces organismes en perpétuelle transformation restent toujours identiques à eux-mêmes, structuralement parlant. Mieux, ce sont parfois *les mêmes organes* qui assurent l'invariance de la structure en même temps que l'évolution de la forme. Ainsi, dans les os, ce sont les mêmes cellules, les ostéoblastes et les ostéoclastes, qui détruisent et reconstruisent l'os à la fois. Toutes proportions gardées, la tradition joue dans les sociétés un rôle du même ordre. Sans elle, il serait impossible de *devenir* tout en restant nous-mêmes. Mais en même temps, sans tradition, toute véritable croissance serait impossible, car une structure est toujours nécessaire pour *fixer* un « événement » ou une mutation.

Lorenz n'hésite pas à écrire qu'il est plus important, pour une société, de conserver les connaissances acquises que d'en acquérir de nouvelles — car sans conservation de l'acquis, aucune acquisition n'est durable. En fait, il apparaît clairement que l'existence de forces conservatrices, qui maintiennent la tradition, est tout aussi importante que celle de forces novatrices, qui la remettent en question. En fin de compte, le problème de la place de la tradition au sein du corps social est donc un problème d'*équilibre*. Equilibre entre la permanence et le changement, entre l'invariance et le mouvement. C'est d'ailleurs seulement lorsqu'un tel équilibre est réalisé que les élites peuvent « circuler » et se renouveler (conformément à l'exigence découlant de la loi biologique de régression à la moyenne) — et que l'on peut, avec Pareto, parler d'une relative « harmonie sociale ».

L'analyse à propos de la tradition rejoint alors celle que l'on peut faire à propos de l'ordre. Selon que prédomine de façon excessive la tradition ou la contestation, l'organisme social présente des symptômes plus ou moins accentués de *sclérose* ou d'*anarchie*. Quand les sociétés sont entièrement gouvernées par la tradition, elles deviennent des sociétés *fossiles* — telles ces « sociétés froides » que Lévi-Strauss, Garaudy et leurs émules voudraient donner en exemple à l'Europe, et qui ont *évacué l'histoire* parce que chaque génération se contente d'y *répéter* la génération précédente, sans jamais innover. Au contraire, quand les sociétés ne font presque aucune place à la tradition, les innovations, nécessairement déracinées, coupées des valeurs spécifiques de la culture et de l'esprit populaire, ne parviennent pas à se *sédimenter*, à se fixer dans l'organisme social, et sont balayées après

quelques années. On retrouve dans le monde animal des phénomènes analogues. Les espèces qui n'évoluent plus donnent naissance à des fossiles vivants (ornithorynques, kiwis, marsupiaux d'Australie, etc.), tandis que celles qui présentent une mutabilité trop forte aboutissent à des types monstrueux, qui généralement ne sont pas viables. Réactionnaires et contestataires ont ainsi leurs contreparties zoologiques.

« On voit par là, conclut Konrad Lorenz, que l'attitude de l'homme qui s'efforce de perpétuer l'invariance au sein d'une culture, et celle de l'homme qui s'attaque à la tradition, forment les deux pôles opposés, mais complémentaires, d'un système d'antagonisme dont la fonction est de maintenir un état d'équilibre ». Il ajoute : « Constater ce fait, c'est se faire des ennemis aussi bien parmi les vieux messieurs conservateurs que dans les rangs de la jeunesse révoltée, car les uns comme les autres refusent de reconnaître qu'une action intelligente et positive consiste d'abord à accepter le point de vue de leurs adversaires » (Art. cit.).

Lorsque les traditions « se perdent », on ne les fait pas renaître par un acte d'autorité. Ni par des lamentations. On ne peut qu'en créer de nouvelles ou faire *revenir* sous d'autres formes celles qui existaient à l'origine et qui ont disparu : le très ancien revient alors avec la force du très neuf. Mais, répétons-le, toute véritable tradition est un cadre dans lequel on doit innover constamment. Une tradition qui n'est pas sans cesse (ré)actualisée est une tradition morte et qui a mérité de mourir. Il ne s'agit donc pas de restaurer ce qui est d'hier, mais de donner une *forme* nouvelle à ce qui est de toujours. Il ne s'agit pas de *retourner* au passé, mais de *se rattacher* à lui. Imiter ceux qui ont fondé et transmis une tradition, ce n'est pas seulement retransmettre, c'est fonder à son tour.

(septembre-octobre 1976)

L'élite ?

Neuer Adel, den Ihr suchet, stammt nicht her von Schild und Krone...
Stammlos wachsen im Gewühle seltne Sprossen eignen Ranges, und Ihr kennt die Mitgeburten an der Augen wahrem Glanz.

(Stefan George, *Stern des Bundes*)

Que les élites soient une nécessité pour toute société un tant soit peu organisée, c'est ce qui paraît tomber sous le sens. L'expérience historique le démontre : on ne connaît aucun exemple d'une société développée qui n'ait pas sécrété ses élites. A date récente, l'institution de régimes socialistes et communistes, qui prétendaient pousser l'égalitarisme social jusque dans ses extrêmes conséquences, en a donné encore une fois la preuve. L'Union soviétique a rapidement dû renoncer aux prétentions anti-hiérarchiques les plus extravagantes de certains de ses fondateurs. On a vu apparaître, à l'Est, une « nouvelle classe dirigeante » dont Milovan Djilas a décrit l'émergence et le développement : parfaite illustration de la « loi d'airain des oligarchies » dont parlait Roberto Michels.

Une fois admises la nécessité et l'inéluctabilité des élites, il me semble toutefois que le problème posé par celles-ci est loin d'être résolu. En effet, si toutes les sociétés sont, bon gré mal gré, soumises au régime de la « classe dirigeante », rien ne nous dit quel type de société est préférable en soi.

D'autre part, l'idée d' « élite », contrairement à une croyance assez répandue, n'est pas une idée morale, mais une simple donnée sociologique. Les termes d'*élite* et d'*aristocratie* ne sont pas synonymes. Toute aristocratie forme une élite, mais toute élite n'est pas aristocratique. Appartenir à une élite, c'est figurer parmi les « meilleurs ». Mais les meilleurs par rapport à quoi ? Dans son *Précis de sociologie générale*,

Vilfredo Pareto a montré qu'il existait aussi bien une élite des gangsters (les « meilleurs » gangsters), des escrocs ou des prostituées, qu'une élite des chercheurs, des militaires ou des hommes d'Etat. La notion d' « élite », en d'autres termes, se rapporte au petit nombre de ceux qui, à l'intérieur d'un groupe (social, professionnel, etc.) donné, performent de la façon la meilleure par rapport aux critères d'exigence caractéristiques de ce groupe. Il ne s'ensuit pas que l'activité de cette élite soit nécessairement bonne ou utile.

La définition bourgeoise de l'élite, qui prend essentiellement en compte les facteurs d'intelligence opérationnelle (celle à laquelle se réfèrent les psychométriciens), me semble tout aussi ambiguë. Les porteurs de QI (quotient intellectuel) les plus mirobolants ne sont pas nécessairement ceux qui pensent de la façon la plus juste, ni ceux dont les qualités de caractère sont les plus fortes. Innombrables sont les élites bourgeoises qui ont trahi les valeurs qu'elles prétendaient incarner. (Et du reste, chaque fois que ces prétendues élites ont trahi, c'est dans le *peuple* — où Wagner voyait l' « artiste de l'avenir » — que les valeurs authentiques et durables se sont conservées). Nietzsche disait déjà, en 1885 : « L'esprit à lui seul n'anoblit pas. Bien au contraire, on a besoin de quelque chose qui anoblisse l'esprit ». Conclusion : ce dont notre époque a besoin, ce n'est pas d'une « nouvelle élite ». Elle a besoin de caractères plus que d'intelligences, de colonnes vertébrales plus que de cerveaux. Mais une « élite du caractère » n'est pas n'importe quelle élite. Elle porte un nom : c'est une *aristocratie*. Nous avons moins besoin d'une « nouvelle élite » que d'une nouvelle aristocratie.

* * *

L'apparition dans l'histoire et la mise en place des aristocraties indo-européennes se sont effectuées selon un double procès : d'une part, à l'intérieur des sociétés indo-européennes elles-mêmes, par le biais de la tripartition fonctionnelle ; d'autre part, au fur et à mesure des conquêtes et des migrations, par la superposition d'un adstrat de population indo-européenne sur des populations étrangères. Ce caractère aristocratique des premières civilisations indo-européennes n'est mis en doute par personne. Mais il ne faudrait pas en conclure que les peuples indo-européens ont eu le monopole des aristocraties : la Chine et le Japon, pour ne citer que ces deux pays, en ont connu également. Ce qui est vrai, par contre, c'est qu'il existe une forme spécifiquement indo-européenne de l'aristocratie, dont la caste des brahmanes dans l'Inde védique, les *homoioi* de Sparte, les eupatrides d'Athènes, les patriciens romains, voire la noblesse médiévale, ont constitué diverses représentations.

Il faut se garder de confondre ici *noblesse* et *aristocratie*. Toute aristocratie manifeste une tendance évidente à s'institutionnaliser sous la forme d'une classe fonctionnelle : la noblesse. Cependant, la noblesse peut très bien perdre au fil des temps son esprit et son caractère aristocratiques. En ce cas, l'appartenance à la noblesse ne sanctionne plus nécessairement la présence et la manifestation réelles d'un caractère aristocratique.

La définition que Platon et Aristote donnent de l'*aristocratie*, au sens politique, c'est-à-dire le règne du petit nombre de ceux considérés comme les meilleurs, par opposition à la *monarchie* (règne d'un seul) et à la *démocratie* (règne de tous), n'est guère plus satisfaisante pour l'esprit. En effet, il peut arriver que la monarchie soit elle-même liée à l'aristocratie — mais ce n'est pas toujours le cas. D'autre part, dans une démocratie sainement conçue, le peuple est censé donner ses suffrages aux meilleurs. En théorie tout au moins, presque toutes les formes de gouvernement, les démocraties comme les monarchies, les tyrannies comme les oligarchies, peuvent faire une place à l'aristocratie.

Du reste, bien des peuples se sont donné des gouvernements combinant la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, choisissant d'instinct ces régimes mixtes dont Mosca disait qu'ils ont la plus longue durée parce qu'ils sont les meilleurs. On peut citer la démocratie grecque et, au Moyen Age, l'Etat libre d'Islande. Mais l'exemple le plus achevé est sans doute celui de la république romaine, où les consuls exercent une manière d'autorité royale, tandis que le Sénat fournit l'élément aristocratique et les comices, l'élément démocratique. On a là un exemple parfait de cette *pax romana* intérieure, de cette paix sociale, dérivée de la théorie indo-européenne du « contrat social » (théorie *implicite*, il est à peine besoin de le dire), qui repose, non sur la lutte et l'opposition des classes fonctionnelles, mais sur leur « collaboration ». Il n'est pas inutile, à ce propos, de rappeler que ce sont les nobles romains, qui, en 509 avant notre ère, détrônèrent la monarchie et lui substituèrent une « république aristocratique ». Par la suite, l'aristocratie romaine se trouva constamment devant le double péril d'un retour à la monarchie et d'une révolte populaire. Amenée à se défendre contre l'un et l'autre périls, elle put ainsi se donner plus facilement une constitution « tripartie » dans laquelle l'élection, assurée par deux moyens, le *cursus honorum* et la distribution des votes, était rendue compatible avec l'aristocratie.

« A Rome, écrit C. Northcote Parkinson, la classe dirigeante était une véritable aristocratie ; on ne se bornait pas à envier les richesses de ses membres, on respectait leur courage et leur savoir-faire. Chacun avait servi à la guerre, sans déshonneur ; chacun avait étudié les lois et l'art d'administrer ; chacun avait servi comme fonctionnaire et comme juge. Ajoutez à cela, dans le vêtement et l'allure, un air de simplicité

toute spartiate, qui laissait à la naissance et à la réputation seules le soin d'en imposer. Ensemble, ils étaient capables de conquérir tout le monde connu » (*L'Evolution de la pensée politique*, vol. 1, Gallimard, 1964).

Dans le cas de la France, les rapports entre la monarchie et l'aristocratie sont encore plus significatifs. Que voyons-nous en effet dans le procès de formation de la nation française ? Nous voyons la petite aristocratie franque, institutionnalisée en monarchie héréditaire, d'abord faire sécession du monde germanique pour se faire le défenseur de la romanité, et, dans un second temps, au fur et à mesure que les aristocraties locales sont annexées à la couronne, devenir le lieu d'une perpétuelle lutte d'influence entre le monarque et la noblesse. C'est un fait que les Capétiens n'ont cessé de lutter contre des aristocraties perpétuant, au sein même de la nation, des tendances centrifuges incompatibles avec leur travail de centralisation. Cette lutte entre les rois de France et les éléments aristocratiques atteignit son apogée au moment de la Fronde, en même temps qu'elle participa, plus intimement qu'on ne le croit, aux guerres de religion. Et c'est finalement Louis XIV, qui, ayant *embourgeoisé* l'aristocratie, l'ayant achetée par des distinctions et des privilèges, finit par la déposséder de son pouvoir, achevant par là l'entreprise de centralisation, mais contribuant du même coup à créer les prodromes objectifs de la révolution bourgeoise de 1789.

Beaucoup d'aristocraties ont été héréditaires. Il semble toutefois qu'à l'origine, chez les Indo-Européens, la règle ait été assez souple et que l'*héritier* ait été souvent tenu de faire la preuve de ses capacités. Chez les Germains, les chefs qui ne font plus face à leurs responsabilités peuvent être renversés et déchus. Bien souvent, le roi est *élu* par l'assemblée des princes, des chefs militaires ou des chefs de lignée, égaux entre eux — et seuls à pouvoir l'être. Chez les Celtes, la plupart des titres de noblesse deviennent caducs au bout de trois générations : celui qui trop hérite ne mérite plus. Au Moyen Age, la chevalerie reste ouverte à tous les « manants bien nés ». Ainsi, que ce soit par des règles touchant l'organisation sociale ou le contrôle de l'autorité gouvernementale, la conception indo-européenne de l'aristocratie n'est ni rigide ni sclérosée. A chaque génération, une partie de l'aristocratie, peut-on dire, « retourne à la masse », ce qui a pour effet d'assurer la *circulation des élites*. Il s'agit là d'une impérieuse obligation. La meilleure des aristocraties est condamnée à se renouveler ou à mourir : rien ne lui nuit tant que de devenir une institution *fermée*. N'oublions pas que 43 % des empereurs de Rome furent des « débutants », qui n'avaient pas hérité par naissance du pouvoir, et que, tout au long de l'histoire de l'Eglise, l'aristocratie religieuse s'est recrutée, et pour cause, non par hérédité, mais par *cooptation*, avec une efficacité

incontestablement plus grande que dans la retransmission du pouvoir au sein des grandes familles royales de l'Europe ancienne. C'est pour cela qu'il y a une affinité somme toute naturelle entre le peuple, d'où l'aristocratie tire ses racines, et la classe aristocratique elle-même. « La noblesse n'a de sens, disait Fichte, que si elle est capable de mettre des chefs à la disposition du peuple ». Si les peuples se jugent à leur capacité de produire des élites aristocratiques, les aristocraties, elles, se jugent à leur capacité à *réaliser* les valeurs idéales dans lesquelles un peuple se reconnaît instinctivement.

Au fur et à mesure que le temps a passé, ces deux ensembles que formaient le peuple et l'aristocratie se sont trouvés séparés par un fossé de plus en plus grand, et c'est dans ce fossé que s'est installée la classe *bourgeoise*. L'avènement de cette plèbe enrichie, aux yeux de laquelle le rang social n'est qu'une affaire de biens *extérieurs* à l'homme, a représenté par rapport aux sociétés européennes telles qu'elles s'étaient plus ou moins maintenues jusqu'à la Renaissance, un véritable renversement des valeurs : la classe qui, jusqu'alors, s'était essentiellement définie par le négoce des biens réclamait pour elle la fonction souveraine, à laquelle elle avait auparavant été strictement assujettie.

L'une des conséquences de la venue au pouvoir de la bourgeoisie, amorcée sous la monarchie, confirmée par la Révolution, institutionnalisée sous la République, a été la substitution, somme toute logique, et chaque fois qu'il a été possible, de l'*économique* au *politique*. Ce n'est pas sans raison que Max Weber reprochait à la bourgeoisie son esprit « non historique et non politique », et qu'il lui déniait toute capacité proprement politique. Le sentiment aristocratique conduit en effet à penser que toute activité économique possède un aspect politique, qui est le plus important ; tandis que le sentiment bourgeois conduit à penser que toute activité politique comporte un aspect économique, qui est le plus important. (Et c'est au point que la science de la politique économique elle-même, sainement conçue, est une science politique et non pas une science économique). D'où cette réflexion de Max Weber : « Le véritable fond du problème de politique sociale n'est pas une question qui concerne la situation *économique* des gouvernés, mais la qualification *politique* des classes dominantes et montantes » (Cours inaugural de mai 1895 sur *L'Etat national et la Politique économique*).

* * *

Les qualités propres à l'aristocratie sont difficiles à décrire, parce qu'elles viennent du cœur et de l'âme plus que du seul intellect ou de la seule « raison morale ». De même que l'aristocratie relie le peuple aux dieux, elle relie le ciel à la terre, comme l'arbre du monde dans les

anciennes mythologies. Elle relie aussi le visible à l'invisible, le fini à l'infini, ce qui se décrit à ce qui ne se peut dire. Elle *montre* les choses, mais elle ne les *dit* pas. « L'essence de l'aristocratie, écrit C. Northcote Parkinson, c'est le respect que les aristocrates s'accordent les uns aux autres, et que rehaussent des *actions* beaucoup plus que des paroles ». Ne nous étonnons pas du peu d'ouvrages qui, de tout temps, tentèrent de *justifier* l'aristocratie. « Au sein d'une aristocratie efficace et fermement établie, celui qui jouit d'une supériorité s'en revêt, il ne l'explique pas. Si d'aventure, il se trouve dans la nécessité de justifier son pouvoir, on peut dire que sa position se dégrade. Les ordres sont exécutés sans discussion : ils viennent d'un homme à qui l'on ne songerait jamais à désobéir » (C. Northcote Parkinson, *op. cit.*).

On peut dire cependant que ce qui caractérise le plus foncièrement l'aristocratie, c'est l'*équilibre* existant entre les *droits* qu'elle se donne et les *devoirs* qu'elle s'impose. Certes, un tel principe ne lui est pas propre : on le retrouve (ou on devrait le retrouver) à tous les niveaux de la société. Mais au fur et à mesure que l'on monte vers les couches les plus élevées de la société, l'étendue de ces deux domaines (les droits et les devoirs) devient de plus en plus vaste. L'aristocratie est la classe qui se donne *le plus de droits* parce qu'elle s'impose aussi *le plus de devoirs*. La grande vertu de l'aristocrate, pourrait-on dire, c'est qu'il prend « tout sur lui ». Il se sent *concerné par tout*, en même temps qu'il sait qu'il n'y a au-dessus de lui personne d'autre, sur qui il puisse se décharger de ses responsabilités. Il se sent *responsable*, non seulement de ce qui survient dans sa sphère d'activité personnelle, mais dans tous les domaines qui constituent son *prolongement*, et dont il est, pour cette raison, le « propriétaire ».

Pour Friedrich Nietzsche, la morale aristocratique était une morale de l'*affirmation*, par opposition à la « morale des esclaves », dans laquelle il voyait une morale de la contestation perpétuelle, du déchirement social et du ressentiment. « Qu'est-ce qui est noble ? » demandait-il en 1885. Et de répondre par une énumération : sont des traits aristocratiques le soin du détail extérieur, l'apparence de frivolité dont use la maîtrise de soi pour se défendre des curiosités indiscrètes, la lenteur du geste et du regard, le refus des honneurs médiocres, la conviction que les cœurs ne peuvent guère communiquer, la certitude de n'avoir de devoirs qu'envers ses égaux, sentir que l'on a toujours quelque chose à distribuer, le goût de la forme, la méfiance envers toutes les manifestations de laisser-aller, la conviction que la politesse est une vertu, le pouvoir d'oubli de préférence au pouvoir du pardon, l'amour de la naïveté et la faculté d'émerveillement, le scrupule devant les généralisations hâtives, la capacité de supporter de longues inimitiés, le dégoût de la démagogie, de la bonhomie, de la familiarité triviale, le goût du travail bien fait, l'habitude de collectionner des

choses précieuses, se sentir de plain-pied avec la vie tout en gardant ses distances, être convaincu que le savoir-vivre et le savoir-mourir ne font qu'un.

« La passion qui s'empare de l'homme noble est une passion particulière, sans qu'il le sache, ajoute Nietzsche. C'est l'emploi d'une mesure rare et singulière et presque une folie ; c'est la sensation de chaleur dans les choses que d'autres sentent froides au toucher ; c'est la divination de valeurs pour lesquelles une balance n'a pas encore été inventée ; c'est le sacrifice sur des autels voués à des dieux inconnus ; c'est la bravoure sans le désir des honneurs ; c'est un contentement de soi qui déborde et qui prodigue son abondance aux hommes et aux choses » (*Le Gai Savoir*).

La morale aristocratique est une morale vis-à-vis de soi. Ce n'est pas une morale « de droit écrit », avec des codicilles et des décalogues. Mais l'expression d'une relation privilégiée, *directe*, entre soi et plus-que-soi : entre *celui qui vit* et *ce qui donne du sens à sa vie*. Une société aristocratique n'est pas une société du *péché*, mais une société de la *honte :* on ne s'y *perd* pas en offensant la divinité, mais en se déshonorant. Toute morale aristocratique repose donc sur l'*honneur*. Critère : pouvoir se regarder en face avec fierté — mais sans orgueil. La loyauté, le courage, la bravoure, l'esprit de chevalerie, l'esprit de sacrifice, le contrôle de soi, le sens de la décision, l'amour du défi, le goût de la rigueur, de la contrainte sur soi, la volonté, la rectitude : tout cela découle d'une certaine conception de l'honneur. Or, l'honneur, lui aussi, est une question d'*état d'âme*, non de *niveau d'esprit*. Et dans cette perspective, perdre son honneur signifie tout simplement ne plus être : « L'honneur d'une classe, d'une famille, d'un homme et de sa femme, d'un peuple et d'une nation ; l'honneur des fermiers, des soldats, voire des bandits, cela signifie que la vie d'un individu vaut quelque chose, qu'elle a historiquement du mérite, de la distinction et de la noblesse » (Oswald Spengler).

Toute aristocratie prend sa loi en elle-même. Elle *met* de l'ordre, parce qu'elle *est* de l'ordre. Oui, *la force précède le droit*, selon une formule cent fois répétée et cent fois mal comprise — car « précéder » ne veut pas dire « primer ». Auto-instituée en « classe politique », l'aristocratie, comme toute classe dominante, crée, non seulement un appareil administratif, mais aussi un « appareil civil » fondé sur des *habitudes mentales*, des *valeurs implicites* et des *schémas de pensée* qui, étant autant de projections d'elle-même, tendent à justifier sa présence et à conforter objectivement son pouvoir. A la limite, une aristocratie doit pouvoir être capable de *donner aux mots leur sens* — car c'est sur le sens des mots que s'organise, en dernière analyse, le consensus social. C'est de cette façon (et de cette façon seulement) qu'il lui est donné de pouvoir résoudre l'antinomie existant entre la subjectivité de ses

affirmations et la nécessité, pour toute société, d'une norme relative à l'endroit et au temps.

Dans son évolution, l'aristocratie a suivi la courbe classique des grandes cultures et des cycles de civilisation. D'abord créatrice de valeurs (et *créatrice* au point de faire apparaître ces valeurs comme *naturelles*), elle a peu à peu, en s'institutionnalisant, perdu son rôle novateur. Peu à peu, elle a perdu l'énergie pour ne plus garder que le pouvoir né de cette énergie disparue. Et puis, elle a aussi perdu le pouvoir. Parce que l'énergie n'était plus là. Les machines les plus perfectionnées étant aussi les plus fragiles, il était *fatal* que les aristocraties dégénérassent. Elles étaient parvenues très haut. Elles sont tombées de la même altitude.

Une autre cause de la dégénérescence des aristocraties a été la poussée de la classe bourgeoise, favorisée par le passage de l'époque féodale (où l'économie rurale prédominait) à une société marchande, dans laquelle la manufacture et le grand négoce occupaient une place plus considérable. Le déclin a commencé au moment où la terre n'a plus été considérée comme un bien inaliénable (d'où la pratique du droit d'aînesse, qui poussait les puînés à l'aventure et empêchait l'émiettement du patrimoine), mais comme une simple marchandise, cessible à tout moment, et dont, le plus souvent, on confiait à d'autres la gérance et l'administration. Ce processus semble être intervenu en Angleterre encore plus tôt qu'en France : dès le XVIIe siècle, la plupart des domaines nobiliaires anglais avaient déjà changé de mains plusieurs fois. « Il eût été bien difficile aux rescapés de se prévaloir de lointains ancêtres comme on le faisait en France, où des familles d'« ancienne chevalerie » faisaient remonter leur noblesse à 1360 », remarque C. Northcote Parkinson *(op. cit.)*. Les grandes maisons s'allièrent à des avocats, des armateurs, des marchands de vin, et se lancèrent dans le commerce avec zèle. « L'aristocratie anglaise nous apparaît, au XVIIIe siècle, comme un corps composé d'éléments très divers, incessamment recrutés dans les couches inférieures, et que de solides instincts préparaient pour le négoce et les problèmes juridiques. » (*Ibid.*).

En France, où la « vie noble » était considérée comme incompatible avec les activités productives et commerciales liées à la troisième fonction, on appelait « dérogeance » l'exercice par un membre de la noblesse d'une telle activité. Or, dès le XVIe siècle, ces « dérogeances » deviennent fréquentes. Au XVIIe siècle, on en vient aux exceptions : une liste d'activités dites « non dérogeantes » est dressée, qui, peu à peu, ne cesse de s'élargir (l'industrie minière en 1601, le commerce maritime de gros en 1629, le commerce maritime en société en 1669, l'ensemble du commerce de gros en 1696, etc.). Dans le même temps, l'achat de faux titres va de pair avec l'octroi de privilèges abusifs. La

curialisation (*Verhöflichung*) fait son œuvre. Louis XIV, il est vrai, ordonna une révision générale des noms et des titres. Mais il était lui-même à l'origine de la montée de la bourgeoisie, qu'il avait constamment opposée à l'aristocratie. « Le pouvoir, écrit Gérard de Sède, n'endigua que faiblement le mouvement ; peut-être ne cherchait-il même pas à l'endiguer tout à fait. Car plus d'un siècle auparavant, il en avait lui-même donné le signal en multipliant (et en vendant cher) les charges anoblissantes, en maniant, comme on disait alors, « la savonnette à vilains ». (...) Il ne lui déplaisait pas non plus que règne une certaine anarchie en matière nobiliaire, laquelle, en noyant quelque peu ce qui restait de la caste féodale, empêchait celle-ci de se lancer à nouveau dans de grandes entreprises politiques. La Fronde n'était pas oubliée » (*Aujourd'hui, les nobles...*, Alain Moreau, 1975). L'accession d'une grande partie de la bourgeoisie à la fonction souveraine fut ainsi l'un des traits dominants des trois derniers siècles de l'Ancien Régime. Un Colbert, fils d'un marchand drapier de Reims et bel exemple de noblesse-fiction, prétendit bientôt descendre de nobles écossais et, pour appuyer ses dires, alla jusqu'à truquer la dalle mortuaire de ses aïeux...

* * *

On dit couramment que certaines aristocraties, par exemple la noblesse de l'Ancien Régime, ont dû leurs déboires à ce qu'elles avaient « abusé » de leurs pouvoirs. Il faut s'entendre sur ce terme d'*abus*. Il est inadmissible si l'on entend par là que les aristocraties du passé jouissaient de « trop de pouvoir ». En revanche, il est justifié, si l'on entend par là qu'au regard des pouvoirs de l'aristocratie, ne s'inscrivait plus une quantité égale de devoirs. D'où nous pouvons tirer cet axiome qu'*une aristocratie dégénère dès lors que l'équilibre entre les droits dont elle bénéficie et les devoirs qu'elle assume est rompu*. Contrairement aux fables que l'on nous conte, aucun gouverné n'a jamais reproché à ses gouvernants de s'être arrogé des droits supérieurs, lorsqu'il pouvait à tout moment percevoir quelles responsabilités supérieures correspondaient à ces droits. En revanche, sitôt que l'équilibre est rompu, *tout gouverné* est en droit de protester. L'aristocratie, hier admirée et désirée, est alors critiquée, puis haïe. Son comportement justifie les plus acharnées de ses critiques. Faisant le jeu des professeurs de ressentiment, elle n'offre plus qu'une caricature d'elle-même, une caricature de ses principes. *L'ordre devient une injustice*. Le tissu social se défait, et au jeu harmonieux des organes de la société se substitue le déchirement des factions, des partis et des clans.

En se rendant *odieuse*, l'aristocratie ne rend pas seulement odieux les hommes qui la représentent et la position qu'ils assument. Elle rend

également odieuse (et c'est beaucoup plus grave) sa façon de voir le monde. Elle rend *insupportables* ses valeurs, ses attitudes et jusqu'à son vocabulaire. Bref, elle crée elle-même les conditions objectives de sa disparition. Dans un premier temps, elle se change en despotisme éclairé, en « monarchie qui cherche à se justifier » (C. Northcote Parkinson). Comme les choses ne vont plus d'elles-mêmes, on écrit les lois, puis on multiplie les lois, puis on réforme les lois. Et puis, nul n'obéit plus aux lois. On doit donc réprimer. La répression engendre la contestation. Des bouleversements s'ensuivent. Jusqu'à ce qu'une nouvelle force se dessine, se précise et s'installe.

Les causes de cette rupture entre les droits et les devoirs apparaissent comme multiples. Nous en avons déjà signalé une : l'*institutionnalisation* excessive des aristocraties, qui, devenant des ensembles *fermés*, ne sont plus irriguées par le sang nouveau qui vient du peuple. C'est tout le problème des héritiers, Oswald Spengler, dans une formule lumineuse, dit : « Tout ce qui est grand périt si ceux qui en héritent sont petits ».

* * *

Nous vivons aujourd'hui dans une société de plus en plus spécialisée, où la spécialisation devient, de par le *foisonnement* extérieur et la *complexité* intérieure des structures, une perpétuelle nécessité. Dans ces conditions, le besoin d'une aristocratie est plus grand que jamais. « Menacée à l'Est comme à l'Ouest par des grégarismes divers, mais également odieux, la civilisation européenne n'a jamais eu autant qu'aujourd'hui besoin d'une aristocratie ». Gabriel Matzneff écrivait ces lignes le 12 décembre 1962, dans *Combat*. Titre de son article : « Plaidoyer pour une aristocratie ». De tels propos sont évidemment tout à fait inactuels. Toutes les valeurs aristocratiques semblent aujourd'hui battues en brèche. Le laisser-aller, l'individualisme, l'incapacité de plus en plus grande à supporter la moindre contrainte, l'inversion des valeurs constitutives de notre culture sont autant de mots d'ordre de notre temps. La barbarie égalitaire étend son manteau uniformément gris sur le monde. Les progrès de la technique parviennent à peine à faire oublier que ces acquis ne sont mis au service d'aucune vue-du-monde, d'aucune clé de voûte, d'aucune finalité. La richesse matérielle augmente aussi vite (et peut-être en proportion) qu'augmente la pauvreté spirituelle. Nul ne veut plus être responsable, ni de soi-même ni des autres. Les *media* confortent ces sentiments, cette atrophie du vouloir, en proposant des *types* et des (anti-)modèles qui y répondent.

Cela implique une transformation de l'idée même d'aristocratie — mais à ce sujet, on ne peut qu'esquisser des hypothèses. Nietzsche, le premier, s'était déjà posé le problème de savoir comment on pourrait

jeter les bases d'une nouvelle aristocratie dans une société en voie de massification. Le premier également, il avait compris qu'on peut *diriger* un processus et en inverser les pôles de signification. « Il y a une question, écrit-il, qui revient sans cesse se poser à nous, question insidieuse et perfide peut-être : disons-la à l'oreille de ceux qui ont droit à ces questions inquiétantes, aux âmes les plus fortes de maintenant, à celles qui se possèdent le mieux : ne serait-il point temps, vu le développement auquel est arrivé le type de « l'homme grégaire » en Europe, de tenter la *sélection* méthodique, artificielle et consciente du type opposé et de ses vertus ? » Il ajoutait, en 1881 : « Il se forme aujourd'hui une classe d'esclaves : veillons à ce qu'il se forme aussi une noblesse ». Et encore : « Il semble que tout soit décadence. Il faut donc diriger ce déclin de telle sorte qu'il rende possible pour les plus forts une forme nouvelle d'existence ».

De quoi s'agit-il ? De restaurer une hiérarchie qui puisse être *créatrice de valeurs*, et qui soit capable de se faire *accepter* comme telle. Ce qui implique de déterminer, d'abord, les nouvelles attitudes « morales » impliquées par le but recherché, puis, dans un second temps, de créer les conditions favorables à la naissance d'un *type spirituel* susceptible d'incarner le principe aristocratique aujourd'hui. Cela, encore une fois, n'a que peu à voir avec l' « intelligence » et le savoir. Julius Evola écrit à ce propos : « Aujourd'hui, même ceux qui admettent le concept d' « aristocratie » se bornent, pour la plupart, à considérer l'individu plus ou moins exceptionnel et « génial », non celui en qui s'expriment une tradition et une race de l'esprit spéciales, celui qui doit sa grandeur, non à l'homme, mais au principe, à l'idée, dans une certaine impersonnalité souveraine » (*Les Hommes au milieu des ruines*, Sept Couleurs, 1972).

Bref, il s'agit de fixer les termes d'une rigoureuse éthique de vie, seule susceptible de donner à l'existence une nouvelle signification, et de créer une *nouvelle objectivité*. « Pensée fondamentale : il faut d'abord créer les valeurs nouvelles » (Nietzsche). L' Eglise donne d'ailleurs un excellent exemple de la façon dont se créent ou se recréent les aristocraties. Dans l'Eglise traditionnelle, le clergé forme, *nolens volens*, une aristocratie. L'appartenance à cette aristocratie lui donne des droits, plus nombreux qu'on ne le croit. Mais en contrepartie, l'Eglise exige un certain nombre de renoncements. Les prêtres sont tenus de renoncer précisément à tout ce qui est toléré *pour la masse des fidèles :* le mariage, la richesse, etc. D'où les vœux de chasteté, de pauvreté et d'obéissance. Il me paraît aussi important de définir, dès à présent, les renoncements qu'une nouvelle aristocratie devrait s'imposer que d'énumérer les droits dont elle pourrait jouir.

« Nous avons tout perdu, disait Fichte, mais il nous reste l'éducation ». Et Nietzsche observait : « Où qu'apparaisse une grandeur tant

soit peu durable, on peut observer une sélection préalable très soigneuse — par exemple chez les Grecs ». Ne sous-estimons pas ce pouvoir de l'éducation, et rappelons-nous qu'à la naissance, le meilleur des dons n'est jamais présent que sous une forme potentielle. D'où la nécessité de centres, de séminaires et de « cloîtres » où puisse mûrir une forme nouvelle de vie. Et pour cela, d'abord, *éduquer des éducateurs.* Dans *Par-delà bien et mal,* Nietzsche écrivait : « Les grandes choses sont réservées aux grands, les profondeurs aux profonds, les douceurs et les frissons aux âmes subtiles, tout ce qui est rare aux êtres rares ». Avant de se gargariser du mot « élite » et de se targuer d'en faire partie, c'est à réunir ces conditions qu'il me paraît nécessaire d'œuvrer. Travail à long terme, où il faut de la patience, de l'ordre, du goût, de la méthode et du temps.

(janvier 1975)

L'enracinement

La plupart des êtres vivants connaissent un état de *dépendance écologique*. C'est-à-dire qu'il existe une relation étroite entre leurs performances, leurs possibilités de développement et la présence (ou l'absence) d'un environnement spécifique auquel ils sont *adaptés*. Sortis de ce *milieu naturel*, auquel les espèces doivent leurs modalités d'insertion dans la chaîne de l'évolution, et dans lequel leurs *potentialités* peuvent *s'actualiser*, ils s'étiolent ou dépérissent. Cette dépendance, bien entendu, peut être plus ou moins accentuée. Au niveau du comportement, elle se traduit néanmoins de façon assez générale par un instinct (chez l'animal) ou une disposition instinctive, pulsionnelle (chez l'homme), qu'un certain nombre d'éthologistes, à la suite de Robert Ardrey, dénomment « impératif territorial » (*territorial imperative*).

L'existence de cet « impératif » est désormais bien reconnue. On sait par exemple qu'il n'y a pas de relations bien ordonnées entre les membres d'un groupe sans définition précise du territoire de chacun (cf. Edward T. Hall, *La Dimension cachée*, Seuil, 1971). On sait aussi que l'indifférenciation des habitats détériore les relations sociales, provoque l'augmentation de la délinquance et des actes de violence sans objectif matériel concret (cf. Gerald B. Suttles, *The Social Order of the Slum*, Chicago, 1966). Robert Ardrey va même jusqu'à dire que « les recherches actuellement en cours sur le terrain ne laissent aucun doute touchant la réalité de l'existence d'un lien physiologique entre le comportement territorial et l'instinct sexuel » (*La Loi naturelle*, Stock, 1971, p. 216).

L'impératif territorial est essentiellement *défensif*, ce par quoi il se distingue (sans leur être étranger) des tendances agressives et d'expansion. A cause de lui, une intrusion sera toujours repoussée avec une probabilité de succès plus grande que dans tout autre type de conflit. « L'homme a un instinct territorial, et si nous défendons nos foyers et nos patries, c'est pour des raisons biologiques ; non point parce que nous *choisissons* de le faire, mais parce que nous *devons* le faire »

(Robert Ardrey, *op. cit.*) D'où la force et la saveur des guerres de *libération* et des soulèvements coloniaux, qui sont les soulèvements légitimes par excellence. Leur puissance tient au fait qu'ils ont des *racines profondes*. Ils mobilisent les énergies du désespoir.

L'actualité offre mille exemples de mise en œuvre de l'impératif territorial : guerre du Biafra, sécession du Pakistan, séparation des deux Congos, conflit du Proche-Orient. Dans le monde entier, les *ethnies* revendiquent et les *régions* s'agitent. La tendance au polycentrisme fait craquer les Internationales. Durant la dernière guerre, l'Armée rouge ne devint véritablement offensive qu'à compter du jour où Staline, renonçant à faire appel à leur « conscience de classe », enjoignit à ses troupes de défendre la patrie russe. En affichant hier leur *droit à disposer d'eux-mêmes,* les peuples colonisés exprimaient avant tout le désir d'être *maîtres chez eux*. Au Vietnam, l'hymne du FNL s'intitulait : « L'appel du pays natal ». Demain, à l'heure du conflit sino-soviétique, les écrivains du Parti retrouveront leur inspiration en chantant la ligne bleue des confins sibériens.

Réveil des régions et nationalismes sans cesse renaissants. Que ces aspirations soient fondées ou non, un fait demeure : quels qu'ils soient, en quelque endroit qu'ils vivent, les hommes sont attachés à *une terre* qu'ils considèrent comme *la leur ;* ils sont prêts à se battre pour lui conserver son indépendance et son intégrité. Si l'humanité ne formait vraiment qu'une grande famille indistincte, que leur importerait de vivre *ici ou là ?* Les mêmes qui prétendent aujourd'hui qu'il n'y a pas de frontières, mais seulement des « êtres humains » aussi impalpables que des entités scolastiques, ont appelé à la lutte contre l'*occupant* et soutenu les nationalismes les plus remuants. Cet *âge lyrique de la vie des Etats* que fut l'ère des « libérations nationales », âge qui va bientôt prendre fin (pour renaître aussitôt, sous des formes plus subtiles), les aurait-il touchés plus qu'ils ne veulent bien l'avouer ?

* * *

En tant qu'*animal social,* l'homme possède une disposition instinctive à *s'identifier* avec *ceux qui lui ressemblent.* Celle-ci le conduit dans un premier temps à *sur-valoriser le groupe* auquel il appartient, et, dans un second, à tenter de *rationaliser* les fondements psychosociaux de son association préférentielle. Mais l'homme ne se contente pas de s'identifier *par rapport à* son groupe. Il lui faut encore s'identifier *au sein de* ce groupe, c'est-à-dire, puisqu'il est *à la fois semblable et unique,* déterminer sa place et sa personnalité. Les deux sens du verbe *s'identifier* sont là pour résumer cette double disposition, qui n'est qu'apparemment contradictoire : « ressembler à » et « se distinguer de ». Il faut donc que l'individu soit membre d'un groupe (et conscient

de son *appartenance)*, mais aussi qu'il soit clairement situé dans ce groupe (et conscient de sa *personnalité*). De même, il faut qu'un groupe s'intègre dans un ensemble plus grand, qui peut être l'espèce, mais aussi qu'il soit clairement situé par rapport à lui. *Diversité dans la similitude, différence dans la répétition* (cf. la distinction entre répétition *à l'arrêt*, ou répétition-rengaine, et répétition *à l'œuvre*, ou répétition différentielle : Clément Rosset, *Logique du pire*, PUF, 1971, p. 65).

Un même péril guette celui qui va chercher à s'affranchir de cet équilibre. Trop semblable, il ne pourra pas *s'imposer ;* trop différent, il sera *exclu*. Trop adapté (*massifié*), trop inadapté (*déraciné*) : les deux excès se rejoignent. C'est parce qu'il sent en lui une trop grande hétérogénéité vis-à-vis de son milieu, hétérogénéité qui le *déroute* et que son système neuropsychique ne contrôle plus, que l'individu déraciné aspire à une homogénéité excessive. Et c'est en ce sens qu'il est déjà la proie de l'homogénéité, le jouet des instincts de mort.

Qu'il y ait un lien entre le *paysage* et la *personnalité*, c'est ce dont il n'est plus possible de douter. C'est un fait, étrange assurément, et difficile à cerner, que les hommes sont *liés charnellement à la terre* qui les a vus naître et avec laquelle ils ne feront plus qu'un à l'heure où, *maillons* disparus mais non manquants, ils ne survivront plus que par les grandes choses qu'ils auront faites et dont leurs *descendants* auront gardé puis transmis le souvenir. On a pu écrire que le *psychisme de la steppe* sécrète naturellement l'idée d'Absolu, et que le *psychisme du désert* n'incite pas à l'organisation sociale : selon le père Lammens, l'Arabe séoudien est « voué à l'émiettement politique dès que le retrait d'une main de fer l'abandonne à son tempérament » ; Ibn Khaldoun ne disait pas autre chose dans ses *Prolégomènes :* « L'histoire du califat appartient à d'autres climats ». L'*autorité* doit venir du dehors si elle ne provient pas du fond du cœur. Mais alors, elle tue la véritable liberté. L'équilibre du mental, le sens de la mesure et des *nuances* fleurissent mieux dans les paysages éminemment *variés* des *climats tempérés*.

Chaque Romain emporte Rome avec lui. Mus par l'esprit d'aventure, les hommes d'Europe n'ont cessé d'entreprendre des voyages, d'explorer le monde, de se lancer à la découverte de *terres inconnues*. Mais chaque fois, c'était dans le souci de *s'installer*, de *fonder* quelque chose qui leur appartienne et qui leur corresponde en propre. Ils n'aspiraient à du neuf que pour y recréer du familier : « Une certaine chaleur du foyer, qui désigne autant l'environnement proche que le soi intime, et que définit précisément, par-delà l'inutilité d'un discours à son sujet, une certaine impossibilité d'en rendre compte » (Clément Rosset, *op. cit.*, pp. 61-62).

« Le *lieu* joue un rôle dans l'identification : qu'on songe au Sudiste ivre qui pleure dans son verre aux accents de Dixie, au chien *revenant* à

la maison d'où son maître l'a chassé, au saumon du Pacifique *revenant*, après avoir passé des années en mer, au petit ruisseau où il est né, ou encore au peintre Leonardo prenant le nom de sa ville natale, Vinci » (Robert Ardrey, *op. cit.*, p. 199). Devenu adulte, l'adolescent se sent redevenir *solidaire* de la génération d'*hommes accomplis* à laquelle il s'opposait hier, quand il s'agissait pour lui de se personnaliser ; il se solidarise après s'être désolidarisé. De même, si loin qu'il soit allé, l'homme éprouve un jour le *besoin de revenir chez lui*. Le chien, le saumon, l'homme, reviennent. Le peuple juif, qu'au temps des ghettos on disait vagabond par nature, a donné au monde une admirable leçon d'énergie en *revenant sur la terre* qu'il estimait être la sienne (titre de l'éditorial de l'*International Herald Tribune* du 6 avril 1971 : *Israel's Territorial Imperatives*), et en ressuscitant une langue, l'hébreu, dans laquelle il se reconnaissait. Le 14 mai 1948, jour de Pessah, David Ben Gourion proclamait la *Loi du Retour* et déclarait abolie la Diaspora. Cette loi a une valeur exemplaire. Les hommes, comme les événements, *reviennent éternellement* à eux-mêmes. C'est ainsi qu'ils s'accomplissent.

* * *

Il y a, dans *La Loi naturelle*, une très belle page où Robert Ardrey conjugue la critique anti-égalitaire et celle de la société de consommation. « Lugubre sera le matin, écrit-il, où nous nous réveillerons et où les léopards ne seront plus là, où des bandes de moineaux ne bavarderont plus dans les platanes, où le matou solitaire ne rentrera plus de ses aventures nocturnes, où les rouges-gorges ne lanceront plus leur cri de défi en direction des buissons au-delà de la pelouse, où il n'y aura plus d'alouettes dans le ciel ni de lapins dans les fourrés, où les faucons cesseront de tourner en rond, et où les rochers ne résonneront plus du cri des mouettes, où la *diversité des espèces* n'éclairera plus l'aurore, et où la *diversité des hommes* aura disparu. Si tel est le matin qui nous attend, plaise à Dieu que je meure dans mon sommeil ! Et pourtant, tel est le matin que, sciemment ou non, nous préparons, vous, moi, capitalistes, socialistes, blancs, jaunes ou noirs. C'est le matin que les professeurs et les policiers réclament, que les philosophes ont exalté depuis deux siècles, le *matin de l'uniformité*, du réflexe conditionné, du meilleur des mondes, de l'ordre absolu, de la *réalité égalitaire*, de la grisaille, de la réaction uniforme à un stimulus uniforme, le matin où une cloche qui tintera fera prendre aux moutons le chemin du pâturage. C'est aussi le matin pour la venue duquel nous prions dans nos organisations industrielles, dans nos fermes collectives, dans nos conciles ecclésiastiques, dans nos systèmes de gouvernement, dans nos rapports entre Etats, dans nos nobles demandes d'un

gouvernement mondial. *C'est le matin auquel nous aspirons lorsque nous formulons la prière d'être un jour toujours les mêmes.* C'est le matin contre la venue duquel, qu'ils le sachent ou non, les jeunes élèvent leur protestation. Et c'est un matin, il faut l'espérer, qui ne viendra jamais ».

Lorsque l'homme est coupé de ses origines, qu'il vit à un rythme qui n'est plus le sien, au sein de structures qui ne lui conviennent pas, en vue d'objectifs qui sont pour lui dépourvus de sens, qu'il ne parvient plus à *reconnaître* son héritage dans le brouillard tenace des ahurissements et des obsessions, lorsqu'il devient *étranger chez lui*, alors, au sens propre, il est *aliéné.*

La plupart des maladies mentales, sinon toutes, se ramènent à des *altérations de la personnalité.* Et c'est bien une *maladie mentale* que provoque le *déracinement. Instabilité* permanente (politique, économique, sociale) des régions et des peuples aliénés, à qui on a volé leur âme, et qui n'en finissent plus d'hésiter entre leur rythme propre, dont ils ne perçoivent plus que l'écho assourdi, et le rythme qu'on leur a imposé. Communautés dont l'*ego* n'est plus assez fort pour reprendre le dessus et dont la constitution, pourtant robuste, s'effondre devant des agressions qui ne la fortifient plus. Populations parapathiques, qui ne cessent d'osciller entre l'insuffisance du moi et l'affirmation excessive, compensatrice de la personnalité, entre l'amnésie et la provocation, l'auto-humiliation et le défi.

Dans ses *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse* (p. 159), Freud notait chez les colonisés la fréquence des poussées « masochistes ». Bien d'autres auteurs ont, depuis, décrit les méfaits de la colonisation sur l'équilibre mental des peuples conquis (cf. Albert Memmi, Robert Jaulin). Comment l'homme aliéné, l'homme *déraciné* ne se sentirait-il pas porté à rejeter une existence où il ne reconnaît plus son identité propre ? Chez certains peuples dits « primitifs », l'acculturation a provoqué une déperdition d'énergie équivalant à un désir de mort. C'est alors qu'entrent en action les immuno-dépresseurs du psychisme, qu'intervient l'illusion dualiste avec la consolation des « arrière-mondes », que surgissent les visions *désirantes* tendant à l'homogénéité définitive. Qu'est-ce que la mort, sinon l'instant où les potentiels biologiques ne *s'actualisant* plus, l'organisme bascule dans la matière qui, toujours présente *potentiellement,* était tenue en échec hier encore par l'*activité énergétique du système vivant.* « Ce à quoi aspire le candidat au suicide, explique Stéphane Lupasco, c'est précisément à la paix, à la disparition de son existence en proie aux vicissitudes, c'est-à-dire aux *hétérogénéités devenues insupportables,* auxquelles il ne peut plus *s'adapter* pour toutes sortes de raisons qui se réduisent, en fin de compte, à celle d'une impossibilité d'accepter l'agression, le conflit, la contradiction. Ce à quoi il aspire, sous une forme ou une autre, *c'est à*

l'homogénéité. S'il *veut mourir*, c'est parce qu'il *ne peut pas ne pas mourir*. Il veut l'homogénéité où tout s'effacera, lui comme le monde, parce qu'il est déjà la proie de l'homogénéité » (*Du rêve, de la mathématique et de la mort*, Christian Bourgois, 1971, p. 181). Les peuples, comme les individus, peuvent aussi devenir « candidats au suicide ».

* * *

Il faut aujourd'hui un cadre à l'affirmation de soi. La *patrie*, c'est le territoire d'un peuple et la terre de ses pères. Le peuple n'est pas un concept abstrait, la patrie n'est pas une école philosophique. Ce sont des réalités concrètes. Mais en France, pour les minorités ethniques, la patrie ne peut s'identifier entièrement à une nation qui, dans l'histoire, leur a trop souvent volé leur âme. Depuis la fin du siècle dernier, le *régionalisme* incarne cette évidence. « Le mot région, écrit Eric Le Naour, se place aujourd'hui à l'avant-garde des idées rénovatrices de l'Europe » (*L'Avenir de la Bretagne*, mars 1971). C'est que la région est, concrètement, ce que la nation n'est pas toujours : le cadre où s'affirment les cultures minoritaires. Le régionalisme, l'ethnisme sont les noms modernes de l'éternelle renaissance des patries charnelles.

Je suis très favorable au régionalisme — et même à l'autonomisme (qu'il ne faut pas confondre avec l'indépendantisme). Mais je leur assigne des limites. La région, tout d'abord, n'est pas un but en soi. Elle est un but dans la mesure où elle *permet* un véritable enracinement. Cet enracinement, bien entendu, peut prendre des formes multiples, lesquelles se ramènent toutes cependant à une certaine *authenticité*. Une région qui *prend conscience* d'elle-même tend à retrouver, par définition, sa personnalité, c'est-à-dire *ses traits distinctifs et ses affinités*. Toutes les politiques, toutes les voies d'accès, à cet égard, peuvent être bonnes. Sauf une seule, bien entendu : celle qui contredit *par nature* aux intentions exprimées.

Le siècle n'en étant pas à une contradiction près, c'est pourtant à ce curieux spectacle que l'on assiste parfois. Des mouvements qui se disent à la recherche d'eux-mêmes se *donnent* à des courants d'idées qui leur sont étrangers. Les mêmes groupes qui proclament le *droit à la différence*, et font de leur région un *cas particulier*, *s'aliènent*, avec ou sans arrière-pensées, à des idéologies égalitaires, niveleuses, dont les présupposés s'opposent *fondamentalement* aux notions mêmes de différence et d'authenticité. Il y a là quelque chose de choquant et d'inadmissible. Jusqu'à plus ample informé, régionalisme et marxisme *jurent* ensemble plus qu'ils ne riment. On ne s'enracine pas dans le déracinement. On dira : les idéologies mettent en marche un *processus* qu'elles ne pourront bientôt plus maîtriser, et qui se retournera contre elles. On dira aussi : mieux vaut le marxisme *et* (ou *dans*) la région, que

le marxisme tout court, et pas de région du tout. C'est le contraire qui est vrai : mieux vaut le jacobinisme le plus obtus que le marxisme régionalisant. La chose est facile à comprendre. Plus un système est *contre nature*, moins il a de chances de durer. Et vice versa. *Das Kapital* reste *Das Kapital*, même traduit en langue d'oc. *L'Internationale* aussi, même jouée au biniou. Ils restent *ce* qu'ils sont, mais pas *tels* qu'ils sont : ils deviennent *plus nocifs* parce qu'apparemment *plus acceptables*. En d'autres termes, le « régionalisme marxiste » est « meilleur », *donc il est pire*. Le *pire* des patrons, du point de vue marxiste, c'est le *bon* patron : il suscite l'approbation, et cette approbation se reporte sur le système qu'il représente. Le *mauvais* patron, au contraire, *justifie* la critique du capitalisme ; il est lui-même, *a contrario*, l' « allié objectif » de ses adversaires, et ceux-ci s'en réjouissent. Ce qui est à craindre, ce n'est pas l'idéologie brutale, *provocante*, qui se discrédite comme telle et sécrète elle-même les conditions de son remplacement. C'est l'idéologie subtile, *épidémique*, qui joue de l'ambiguïté, et se sert de l'acceptable pour faire passer le nuisible. Cette idéologie-là est irrépressible du fait même qu'elle se masque. Elle ne mord pas, elle grignote.

S'en remettre à la « réaction qui viendra » est d'une grande naïveté. Seules les situations *nettes* ont des effets *tranchés*. Les autres vivotent par demi-teintes, en compromis. Le paganisme a souffert d'avoir été *affronté*, il est mort d'avoir été *assimilé*. L'évangélisation l'aurait *affaibli*, le syncrétisme l'a *tué*. Louis XVI aussi jouait la *politique du pire*. Il a fini sous le couteau de M. Guillotin. D'aucuns, à l'heure actuelle, misent sur une *apocalypse*. Ils oublient que le déclin n'est pas un fléau qui s'abat, mais un cancer qui ronge menu. Vieille histoire du lion dévoré par les poux.

La richesse de l'humanité, c'est la *personnalisation des individus* à l'intérieur de leur communauté. La richesse de l'Europe, c'est la *personnalisation des régions* à l'intérieur de la culture et de la civilisation dont elles sont issues. Les uns et les autres n'existent qu'*en relation* : la pluralité est nécessairement dialectique. Le parallèle peut d'ailleurs être poursuivi. Une communauté est toujours menacée *en même temps* par l'individualisme et le collectivisme. De même, le repli total sur une région n'est pas moins néfaste pour l'Europe que l'étatisme à la Richelieu, l'absolutisme jacobin dont la France a tant souffert. Il y a, à cet égard, une relation évidente entre *autonomisme* et personnalisation, d'une part, *séparatisme* et individualisme, *jacobinisme* et collectivisme, de l'autre. Le génie de l'Europe est essentiellement *communautaire*. Une Europe « unitaire », allant à l'encontre des différences de tempéraments, des mentalités et des mœurs des régions, serait aussi *nuisible* que serait *utopique* la coexistence (toute provisoire, n'en doutons pas) de mini-nations « indépendantes », censées s'ignorer les unes des

autres. Moins que jamais, il n'est *possible* à quiconque de faire sécession.

Retrouver sa personnalité, pour un individu, pour une région, cela signifie prendre conscience de ce que l'on *est*, mais aussi de la façon dont on *se situe*. L'appartenance fait partie de la définition. Trop d'individus, trop de groupements semblent croire aujourd'hui qu'il suffit, pour se connaître, de chercher en quoi l'on *diffère radicalement* des autres, de déterminer en quoi l'on est a-communautaire, a-national ou a-social. Cet individualisme-là n'a rien à voir avec la personnalisation. Bien au contraire, il la *masque* et l'*oblitère*. C'est ainsi qu'aujourd'hui, des « nationalistes occitans », dans leur désir de se *distinguer* des « Franciens », ont fini, du fait de leur « antinordisme », par n'exalter (ou peu s'en faut) que leur passé méditerranéen. Une telle démarche est dangereuse. Elle conduit tout naturellement à rejeter dans les ténèbres extérieures *la totalité des autres :* les autres individus, les autres régions. Il serait aussi inadmissible que le mouvement des régions s'émancipât du nationalisme jacobin pour en reporter les tares à plus petite échelle. La révolte est peut-être un stade inévitable. Mais après la révolte vient la *part des choses*, qui est la seule attitude *adulte*. Il faut que les « complexes d'Œdipe géographiques » se résolvent, que les personnalités s'affirment dans la *tolérance* et le *respect mutuel*. Il est non seulement normal, mais nécessaire, que les caractères de chaque région soient *exaltés*. Mais cette exaltation serait intolérable dès l'instant qu'elle déboucherait sur un affrontement. C'est ce qu'exprime Eric Le Naour, lorsqu'il écrit du point de vue breton : « Il existe une Europe du Nord et une Europe du Sud. L'une tournée vers la Manche, l'Atlantique Nord et la Baltique ; l'autre vers la Méditerranée. Mais cette réalité, à ne pas sous-estimer, ne doit pas nous aveugler au point de nous faire oublier que le Nord et le Sud constituent les deux faces d'un même ensemble, d'une même unité de civilisation : l'Europe. La Bretagne appartient à l'Europe du Nord. Elle doit donc tenir compte de ses affinités. Mais pourquoi imposerions-nous aux autres le dogme du « nordisme » obligatoire ? Si nous étions occitans, si nous étions nés à Nîmes ou à Martigues, au pays de la cigale et de l'olivier, « être latin », cela signifierait beaucoup. Mais nous sommes nés au pays de la lande et des pommiers. Nous serons européens à notre manière. *A notre rythme*. Et nous trouverons tout naturel que les Sardes, les Catalans et les Norvégiens soient également européens « à leur manière ». Voilà tout. La pire déficience mentale, *c'est l'incapacité de concevoir les autres comme différents de soi*. C'est vrai au plan individuel comme au plan ethnique. L'intérêt supérieur de l'Europe exige une tolérance mutuelle. La liberté de nos peuples est à ce prix » (*L'Avenir de la Bretagne*, février 1971).

(mars 1971)

4.

LES TOTALITARISMES

Contre le racisme

Eléments (1) : *Périodiquement, les problèmes raciaux reviennent à l'ordre du jour. Sur tous les continents, on voit, hélas, se manifester des comportements racistes, des discriminations raciales. Dans le même temps, certains croient pouvoir affirmer que les races n'existent pas. Qu'en pensez-vous ?*

Alain de Benoist : Il est évidemment beaucoup plus facile d'éviter les sujets que l'on trouve gênants plutôt que de les aborder de plein front. C'est une variante de la politique de l'autruche. Il est certain que le mot « race » fait peur, en raison de sa charge affective. Alors, on ne l'emploie plus. Même le mot « ethnie » commence à inquiéter : pour désigner les minorités ethniques, certains parlent simplement de « nationalités populaires ». Récemment, il a paru chez Privat un dictionnaire des *Cinquante mots clés de l'anthropologie.* C'est en vain qu'on y chercherait le terme de « race ». Les anthropologistes, quant à eux, se partagent entre ceux qui s'en tiennent à l'approche morphologique traditionnelle et ceux qui récusent l'anthropobiologie au profit de la seule étude génétique des « populations ». Ces deux méthodes sont en fait complémentaires. Une race est un ensemble d'individus caractérisés par des variations différentielles de fréquence au niveau de la distribution et de l'expression des gènes. L. C. Dunn écrit : « Les races se distinguent les unes des autres, en tant que groupes, par la fréquence relative de certains traits héréditaires » (*Le Racisme devant la science,* Unesco-Gallimard, 1960). Prétendre que les races « n'existent pas » sous prétexte qu'il existe entre elles quantité de types intermédiaires, revient, non seulement à nier l'évidence, mais encore à n'accorder le statut d'existence qu'à des entités métaphysiques absolues.

Nous sommes en fait en présence d'un exemple typique d'une maladie de notre époque : la sémantophobie. En supprimant le mot,

(1) *Cet entretien a paru dans la revue* « Eléments », *publiée en collaboration avec le Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne (G.R.E.C.E.).*

on croit supprimer la chose. Mais les mots ne sont pas les choses, et les réalités demeurent. Une telle attitude est très révélatrice. Quand on parle de quelque chose d'une façon ampoulée, c'est qu'on éprouve une certaine gêne : il n'y a guère que les antisémites, aujourd'hui, qui parlent d' « Israélites » pour désigner les Juifs. Un psychologue interprète sans mal cette attitude d' « évitement ». Elle est à la base du tabou : y penser toujours, n'en parler jamais.

A son retour de Pékin, Alain Peyrefitte a écrit : « Il est difficile de ne pas croire aux réalités ethniques quand on voit vivre les Chinois et qu'on étudie leur passé ». A une époque où les « populations » s'affrontent au Proche-Orient, au Congo, au Biafra, au Pakistan, au Brésil, aux Etats-Unis, où les ethnies opprimées se soulèvent, où les régions revendiquent leur autonomie, où les Eglises s'« indigénisent », il me paraît difficile de soutenir que les races et les ethnies n'existent pas. D'ailleurs, la loi, qui punit la discrimination envers les personnes en raison « de leur appartenance ou de leur non-appartenance à une race déterminée », reconnaît par le fait même que la race n'est pas une vue de l'esprit.

Q. : *Dans ces conditions, comment situer le discours ?*

A. B. : A l'heure actuelle, ce sont surtout deux catégories qui s'expriment sur la question. D'une part, les milieux dits « antiracistes », qui glosent à l'infini sur la « personne humaine », les « droits de l'homme » et la charité universelle, mais qui ne fournissent aucun moyen concret de mettre un terme aux affrontements raciaux (sinon le recours à une « fraternité » qui, n'existant même pas à l'échelon de la communauté nationale, a fort peu de chances de se réaliser au niveau de la planète tout entière). D'autre part, les milieux xénophobes (« je ne suis pas raciste, mais... »), pour lesquels toute occasion est bonne de dénoncer l'*Autre,* de le dévaloriser ou d'en faire un bouc émissaire. Je pense qu'il faut sortir de ce dilemme. S'il y a un problème, il faut l'aborder en face, en constatant l'existence d'ensembles ethniques différents, qui ont tous en commun le droit d'être eux-mêmes.

Q. : *Il n'y a donc pas de races supérieures ?*

A. B. : Evidemment non. Ou, si l'on préfère, *toutes* les races sont supérieures. Toutes ont leur génie propre. Je m'explique. Une race humaine n'est pas seulement une unité zoologique. C'est aussi, en général, le support d'une histoire, d'une culture, d'un destin. Il est évident qu'un individu qui naît au sein d'une culture, quelle qu'elle soit, est avantagé pour la comprendre et pour s'y intégrer, par rapport à quelqu'un qui ne la perçoit que de l'extérieur. Personnellement, j'ai toujours eu beaucoup d'admiration pour les civilisations de la Chine et du Japon. Les contacts que j'ai eus avec les Noirs aux Etats-Unis, les Arabes au Proche-Orient, ont été passionnants. Mais l'intérêt que je porte à ces cultures, si vif qu'il puisse être, ne me permettra jamais de

les apprécier *de l'intérieur.* C'est pourtant cela qui me permettrait de vraiment les comprendre. Il faut donc nous résigner à admettre l'existence d'un *seuil* dans la compréhension « interculturelle ». En ce sens, globalement parlant, toute appartenance raciale est un avantage par rapport aux valeurs propres à la race à laquelle on appartient : ici, le sociologue et l'anthropologue se donnent la main. On peut donc dire que chaque race est supérieure aux autres dans la mise en œuvre des réalisations qui lui sont propres. Parler de « race supérieure » dans l'absolu, comme si l'on classait des entités scolastiques, n'a strictement aucun sens. Et c'est précisément lorsqu'on fait d'*une* appartenance un absolu que le racisme commence...

Q. : *Vous condamnez donc le racisme ?*

A. B. : Je condamne, sans aucune exception, tous les racismes. Y compris, bien sûr, ceux qui se cachent sous le masque d'un « antiracisme » de convenance.

Q. : *Qu'entendez-vous par là ?*

*A. B. :*Dans son ouvrage sur *Les Nuisances idéologiques* Calmann-Lévy, 1971), Raymond Ruyer écrit : « Les idéologies antiracistes et égalitaristes ont la responsabilité de génocides et d'assassinats ethniques comme les idéologies racistes elles-mêmes. » Cela peut surprendre, et pourtant... Nietzsche disait déjà que, dans l'histoire, c'est en voulant ou en croyant bien faire qu'on a fait le plus de mal à l'humanité.

Q. : *Cela paraît paradoxal...*

A. B. : Les faits sont là. Au nom de l'égalité des âmes devant Dieu, les missionnaires ont voulu imposer aux peuples « coloniaux » des conceptions religieuses qui leur étaient étrangères. Ils ont voulu imposer leur morale, leurs mœurs, leur style de vie. Il en est résulté, chez les peuples en question, une véritable déculturation. C'est à juste titre que celle-ci nous a été reprochée. Il est vrai que les prêtres avaient commencé la besogne chez nous. Après tout, le christianisme est né au Proche-Orient et, pour le rendre crédible aux Européens, il a fallu, là aussi, extirper de vieilles croyances et briser d'anciennes structures. Aujourd'hui, l'Eglise vire de bord. Elle veut se *désoccidentaliser.* Mais c'est pour passer d'un excès à l'autre. Après avoir mis les « sauvages » à l'école du papisme, les évêques voudraient maintenant que l'Europe se mette à la remorque des communautés d'Afrique et d'Amérique latine. Cela n'est pas sérieux.

Ce que les missionnaires ont fait sur le plan de la religion, les idéologies nées des « Lumières » du XVIIIe l'ont entrepris au nom d'un égalitarisme laïcisé. Ce sont nos bons instituteurs de la IIIe République qui ont assassiné les cultures ethniques et les langues régionales en Europe. Les démocraties ont détruit les particularismes que les monarchies avaient laissé malgré tout subsister, et qui faisaient des

régions des ensembles personnalisés et vivants. La création de frontières artificielles, motivées par des considérations administratives abstraites ou des impératifs purement marchands, a abouti à l'étouffement progressif des vieilles provinces.

Animé, parfois, des meilleures intentions, un certain « intégrationnisme » peut également provoquer la disparition de certaines populations menacées. L'exemple des Indiens d'Amérique du Sud est connu. Prenons-en un autre : celui des Noirs américains. Ils ne représentent que 12 % de la population des Etats-Unis. Leur « intégration » signifie, en termes clairs, leur assimilation, c'est-à-dire leur *disparition* dans le *melting pot* américain, en sorte qu'ils n'auraient échappé à l'esclavage et à la ségrégation que pour perdre, « en douceur », leur personnalité. Les partisans du *Black Power* s'en sont aperçus. C'est pourquoi ils refusent, de plus en plus nombreux, les mirages de l'intégration pour se ré-enraciner dans la culture noire, dans l'histoire africaine, dans ce passé africain où ils *se reconnaissent* et qui leur appartient en propre.

Dans ses effets, sinon dans ses intentions, un certain antiracisme rejoint donc le plus affreux des racismes, puisqu'il aboutit à l'*ethnocide*, c'est-à-dire à la disparition des ethnies en tant qu'ethnies.

Gardons-nous de tomber, ici encore, dans le réductionnisme. La notion d'ethnie participe à la fois de l'idée de *race* et de l'idée de *culture ;* elle implique une relative *homéostasie* historique et culturelle. L'ethnie se caractérise par l'identité des règles éthologiques qui génèrent, à travers des procédés transformationnels identiques, des conduites structuralement (qualitativement et statistiquement) identiques. C'est l'homogénéité de ce régime des règles transformationnelles qui institue la culture ethnique. Une ethnie n'est donc pas une simple *somme* d'individus. Elle a, en tant qu'*ensemble*, un certain nombre de propriétés. Elle définit une âme populaire, dont on constate les manifestations dans les relations qu'en son sein, les hommes entretiennent entre eux et avec l'univers. Robert Jaulin, auteur de multiples travaux sur l'ethnocide, a parfaitement raison lorsqu'il déclare : « L'idée d'une civilisation donnant un visage commun à tous les hommes n'a pas de sens, ou plutôt elle n'a qu'une signification négative. Elle n'est que le mouvement de destruction, pas à pas, de toute civilisation, donc, à terme, de l'univers des hommes » (*in Le Quotidien de Paris*).

Q. : *Il pourrait cependant y avoir, en quelque sorte, un « antiracisme intelligent »*...

A. B. : Disons, un antiracisme ouvert, qui ne devrait rien à l'universalisme ou à l'égalitarisme, qui consisterait à prendre en compte les différences relatives existant entre les individus et les groupes d'individus, et qui chercherait, non à supprimer ces différen-

ces, mais à les faire coexister dans un ensemble harmonieux et satisfaisant pour chacun.

Q. : *Ce qui implique de déterminer les meilleurs moyens de lutter contre le racisme...*

A. B. : A mon sens, la critique du racisme peut et doit s'opérer à un double niveau. Tout d'abord au niveau des idéologies de type « biologiste ». Par réaction contre l'idéologie dominante, qui tend à gommer inconsidérément tout ce qui regarde l'hérédité, l'identité raciale, les facteurs innés de la personnalité, etc., on risque d'en arriver très vite à une conception dans laquelle, au contraire, l'individu serait totalement déterminé par son hérédité, où le milieu ne jouerait aucun rôle. L'homme serait alors « agi », exactement comme l'animal est « agi » par son appartenance à l'espèce. Cette conception, complètement erronée, est à la base de toutes les idéologies racistes — comme de celle du « darwinisme social ». Elle revient à ramener la sociologie à la zoologie. Elle est donc fondamentalement réductionniste : l'homme est *réduit* à sa dimension biologique. Paradoxalement, on rejoint là l'une des pires thèses du structuralisme philosophique, qui pose l'*ego* comme illusion pure et proclame la « mort de l'homme », c'est-à-dire du *sujet*. S'il en était ainsi, l' « histoire » des communautés humaines ne différerait pas fondamentalement de celle des communautés animales. A la limite, elle deviendrait *prévisible*. Or, elle ne l'est pas, malgré tous les efforts de la « futurologie », précisément parce qu'elle comporte des impondérables qui tiennent, entre autres, aux *choix* que l'homme fait à tout moment. C'est ce que montre l'école dite de l' « anthropologie philosophique » (Gehlen, Plessner, Portmann, etc.). Certes, tout biologisme ne mène pas au racisme. Mais tout racisme implique un biologisme. Il s'agit donc de bien évaluer l'importance de la part constitutionnelle, innée, de la personnalité, étant donné que celle-ci *comprend* l'appartenance ethnique.

La « dimension » biologique de la personnalité humaine est d'une importance considérable. Toutes les découvertes récentes concordent à le démontrer. C'est la raison pour laquelle, et, encore une fois, pour réagir contre l'idéologie dominante (donc pour rétablir l'équilibre), il m'apparaît nécessaire de le souligner avec force. Mais cette « dimension » n'est qu'une partie du tout, elle n'est pas le tout. L'homme est un animal, et la biologie définit tout ce qu'il y a d'animal en lui. Mais l'homme n'est pas qu'un animal. Il possède une « dimension » propre, spécifiquement humaine, qui se superpose à sa « dimension » biologique, laquelle n'en constitue que l'infrastructure. Cette « dimension » se caractérise notamment par la *conscience historique* et par la *culture*, qui en est le produit. *L'homme*, en tant qu'homme, *est un être de culture*. La nature détermine le *cadre* dans lequel la culture peut s'exprimer, mais elle n'en détermine pas la *forme*. En outre, la

constitution naturelle est univoque, tandis que les formes d'expression culturelle sont malléables à l'infini à l'intérieur d'un champ donné. C'est la raison pour laquelle une même « nature » peut se mettre au service du meilleur comme du pire. C'est également la raison pour laquelle l'éducation joue un rôle aussi important : elle crée des habitudes et des *circuits*, elle introduit dans le cerveau des schémas plus ou moins irréversibles. Si tout était déterminé par les gènes, l'éducation ne servirait à rien.

Q. : *Mais quelle est la relation entre race et culture ?*

A.B. : C'est une relation de potentialité. Je suis tout à fait de l'avis de François Jacob, professeur au Collège de France, qui déclarait fin 1973 à un hebdomadaire parisien : « L'hérédité ne détermine pas la culture, contrairement à ce qu'ont prétendu les racistes. L'hérédité détermine la capacité à adopter une culture. »

Q. : *Vous parliez d'un second niveau de la critique...*

A.B. : Oui, c'est un niveau beaucoup plus simple. Je veux parler de la xénophobie. Elle est très développée dans notre pays, où elle s'exerce d'ailleurs aussi bien à l'encontre d'un Noir ou d'un Arabe que d'un Anglais, d'un Allemand, d'un Parisien quand on est provincial ou d'un provincial quand on est parisien. N'oublions pas que M. Chauvin était français. On retrouve là un sentiment réflexe très ancien, qui a pu être d'une certaine utilité dans les temps préhistoriques. Lorsque de très grands dangers menacent l'individu, la méfiance *a priori*, voire l'hostilité de principe peuvent se révéler salutaires et contribuer à la survie. Le même sentiment a inspiré la sagesse des nations : « Ce que le paysan ne connaît pas, il ne le mange pas », dit un proverbe frison. Cependant, dans la xénophobie « moderne », nous avons affaire à tout autre chose. Essentiellement, à un refus d'admettre l'*Autre* comme différent de soi, à un refus de la différence prise comme un « défi » qu'il nous faut accepter comme stimulant. Ce refus peut s'exprimer dans une foule de domaines. La forme économique de la xénophobie s'appelle la lutte des classes. Pour désigner sa forme « raciale », je suggère le terme d'*altéroraciophobie.* A cet égard, le racisme antiarabe et le racisme antiallemand sont exactement de même nature : on aurait tort d'y voir des réminiscences du siège de Paris (1870) ou de la bataille de Poitiers (732). Curieusement, cette altéroraciophobie rejoint certain « antiracisme *raciophobique* » : dans les deux cas, il y a refus de la différence ou volonté de la voir disparaître.

Personnellement, la xénophobie m'est odieuse. Il suffit de voir la façon dont un étranger se fait « recevoir » quand il demande son chemin dans la rue, ou lorsqu'il tente d'expliquer dans un magasin ce qu'il désire, pour réaliser à quel point la société française est une société *fermée.* Il faut lutter contre la xénophobie, génératrice de

préjugés, de discriminations, de haines, et qui déshonore tous ceux qu'elle atteint.

Q. : *La xénophobie ne traduit-elle pas cependant, maladroitement peut-être, un désir de rester soi-même ?*

A.B. : Cela peut arriver. Mais, en règle générale, le xénophobe n'est n'est jamais « pour », il est toujours « contre ». Il s'en prend à ceux qui ne lui ressemblent pas pour la seule raison qu'ils ne lui ressemblent pas. Sur le plan politique, cela se traduit par l'ultimatisme. A la base de la xénophobie, il y a une notion de *fermeture.* Au contraire, à la base de ce qu'on pourrait appeler la *raciophilie,* il y a une acceptation et même un goût de la différence, donc une notion d'*ouverture.* Il est rare qu'un xénophobe ait la moindre idée des raisons *positives* pour lesquelles il pourrait être fier de ses origines. Cette fierté est pourtant chose légitime. Il est même normal qu'elle s'exprime sous la forme d'une *préférence.* Un fils préfère son père à tous les autres pères. Pourquoi ? Parce que c'est *son* père, et voilà tout. Cela ne s'explique pas. Mais ce fils ne déteste personne pour autant. Somme toute, c'était le principe qui prévalait à l'époque où l'on ne jugeait pas des hommes et des choses de façon désincarnée : *Right or wrong, my country !* De même, je crois qu'il est bon et nécessaire pour chaque homme d'être fier de ses ancêtres, fier de son pays, fier des accomplissements de sa race. Je crois même qu'il est normal pour tout homme de *préférer* la culture à laquelle il appartient, pour la seule raison que c'est *sa* culture et qu'il en est l'héritier. Mais je crois aussi que nous pouvons tous nous consacrer à la défense et à l'illustration de la culture dont nous sommes les dépositaires sans pour cela en vouer aucune autre à la détestation.

Q. : *Dans la pratique, est-ce qu'il ne sera pas très difficile de concilier l'exaltation de soi avec le respect des autres ?*

A.B. : Je citerai l'exemple du peuple juif. Annie Kriegel disait de lui qu'il est un « peuple-prêtre » (*Tribune juive,* 18 octobre 1974). Est-ce vrai ? Il étonne en tout cas à bien des égards. Il est attentif à toutes les nouveautés, à toutes les révolutions, et, en même temps, il est conscient à l'extrême de son plus lointain passé. Nul peuple n'est, autant que lui, ouvert à l'universel. Nul, pourtant, n'est plus soucieux de préserver sa spécificité, sa culture, son identité. A lui seul, il administre la preuve que des sentiments apparemment contradictoires peuvent être réconciliés et dépassés. Il nous montre, par la même occasion, que cultiver un *moi* collectif est peut-être le meilleur moyen de contribuer à l'universel.

Q. : *D'une telle attitude, est-ce qu'il résulte une nouvelle approche dans l'évaluation et le jugement des hommes ?*

A.B. : Il est tout aussi déraisonnable d'affirmer que l'appartenance ethnique ne compte pour rien dans la personnalité que de s'imaginer qu'elle explique tout. Dans la mesure où nous sommes appelés à porter

des jugements, je pense qu'il est normal de constater l'appartenance des personnes aux ensembles dans lesquels ils s'intègrent et qui contribuent, de ce fait, à les *situer*. Mais je ne vois pas en quoi cela empêche d'apprécier leurs qualités ou leurs défauts personnels.

On aurait d'ailleurs bien tort de croire qu'une approche anti-égalitaire du fait humain conduit automatiquement à des jugements dogmatiques. C'est précisément parce que nous savons, pour reprendre les termes employés par le professeur Jean Bernard au colloque « Biologie et devenir de l'homme », que « chaque homme est différent des autres hommes », qu'il est unique, irremplaçable, qu'il n'est l' « égal » de personne, que nous sommes tenus de l'apprécier dans toute la complexité de son individualité. Ce sont au contraire les courants de pensée égalitaires, universalistes, qui jugent les individus en fonction de leurs seules appartenances. Exemple : pour les idéologues marxistes, l'appartenance à une *classe* donnée induit un jugement de valeur *a priori*.

Q. : *On pourrait, sur de telles bases, parvenir à une coexistence harmonieuse des cultures et des races ?*

A.B. : Ne tombons pas dans l'angélisme. Il y aura toujours des conflits. Ils font partie de la vie. Ils *sont* la vie. Mais les coexistences sont effectivement d'urgentes nécessités. J'ajouterai, à ce propos, qu'il ne faut pas tomber dans l'illusion, propagée par les idéologues racistes, selon laquelle il devrait y avoir inéluctablement antagonisme entre peuples de races différentes, et tout aussi inéluctablement solidarité entre peuples de même race. Cette idée m'apparaît comme une vue de l'esprit. Pour les racistes, la race est une sorte d'entité idéale, et c'est en fonction de cette entité idéale, théorique, qu'ils déterminent leurs positions. C'est là tomber, au mieux, dans l'intellectualisme. Nulle théorie ne peut être séparée d'une *praxis*. A la base de toute *praxis*, il y a une réalité donnée à un moment donné. De même la politique : art du possible. Enfin, je le répète, chez l'homme, l'histoire prime la biologie, la culture prime la nature. Il est à peu près certain, pour donner un exemple, que les destins de ces trois ensembles « blancs » que sont l'Europe, les Etats-Unis d'Amérique et le bloc soviétique, ne sont, à terme, en rien convergents. On peut le déplorer, mais c'est ainsi : un *fait* de géopolitique. A supposer que l'Europe veuille voir se briser la bipolarité née de Yalta qui l'empêche de trouver son unité, ce n'est pas vers les deux superpuissances qu'elle devra se tourner dans les années qui viennent, mais bien vers les jeunes nations du Tiers-Monde, seules forces montantes susceptibles de restituer au jeu mondial des influences sa nécessaire pluralité.

Q. : *Passons à un autre aspect de la question. Que pensez-vous des données de la psychométrie, notamment des différences raciales de Q.I. (quotient intellectuel) ?*

A.B. : Dans la mesure où ces différences sont irréductibles aux explications par le milieu (et il semble bien qu'elles le soient), on ne peut évidemment pas les passer sous silence. Ce sont des données factuelles, à traiter comme telles. A condition, bien entendu, de s'entendre sur les termes. Aux Etats-Unis, Arthur R. Jensen distingue un niveau I de l'intelligence (intelligence concrète) et un niveau II (intelligence abstraite). Il constate qu'en moyenne, les Noirs performent moins bien que les Blancs au niveau II. En revanche, ils obtiennent des résultats supérieurs pour ce qui concerne la mémorisation, le comportement moteur, etc. Etant donné que chaque race a ses points forts et ses points faibles, de telles différences ne doivent pas surprendre. Somme toute, Jensen démontre, sur un plan scientifique, la justesse des propos de Léopold Senghor, qui caractérise la ***négritude*** par « une sensibilité profonde, s'accompagnant d'une réactivité immédiate », et qui oppose la « raison intuitive » du Noir africain à la « raison discursive » du Blanc européen. Il faut insister, d'autre part, sur le fait que de tels travaux ne dégagent que des *moyennes* : sur la base des résultats obtenus par Jensen et ses collaborateurs, il y a toujours 35 % des Noirs américains qui performent mieux que 50 % des Blancs. On ne peut donc pas en tirer argument en faveur d'une quelconque discrimination.

Enfin, fonder une supériorité absolue sur la seule intelligence, c'est faire de l'intelligence elle-même un absolu. Ce que je me refuse à faire, évidemment. Contrairement à ce que beaucoup de gens s'imaginent, l'intelligence ne recouvre pas la totalité des aptitudes mentales. Il faut aussi tenir compte du caractère. Il met l'intelligence en forme et, parfois, lui supplée. D'après les données dont nous disposons, il semble que les Japonais et les Chinois soient les peuples dont la moyenne de Q.I., statistiquement parlant, s'établit au plus haut niveau. Pourtant, dans l'histoire, la civilisation européenne a pris un plus grand essor que les civilisations de l'Extrême-Orient. C'est que l'intelligence n'a pas nécessairement joué le rôle principal. L'expansion européenne doit beaucoup plus probablement son ampleur à un certain goût de l'aventure, à un attrait pour la découverte, à une tendance à relever les défis du monde environnant, qui constitue l'un des traits spécifiques du *caractère* européen : caractère « prométhéen » ou « faustien » précisément.

Q. : *Que faut-il penser du métissage ?*

A.B. : D'abord que c'est une question délicate, et qu'à son sujet, le débat est loin d'être clos. En France, un chercheur comme Jacques Ruffié a maintes fois exprimé l'opinion selon laquelle le métissage ne présente du point de vue biologique aucun inconvénient. Toutefois, le même chercheur souligne également que chez l'homme, l'élément *culturel* est beaucoup plus fondamental que l'élément *biologique* — ce

en quoi on ne peut qu'être d'accord avec lui. La question qui se pose est donc de savoir si le métissage présente ou non des inconvénients, non pas sur le plan biologique, mais sur le plan culturel.

C'est fondamentalement une question de choix. Vaut-il mieux une planète où cœxistent des types humains et des cultures variées, ou bien une planète dotée d'une seule culture et, à terme, d'un seul type humain ? On pourrait distinguer ici entre *raciophobes* et *raciophiles*. Les premiers souhaitent la disparition des races, donc l'uniformisation des modes de vie. Les seconds pensent que c'est la *pluralité* de l'humanité qui fait sa richesse, et qu'un monde où l'on retrouverait, sur les deux hémisphères, les mêmes villes, les mêmes immeubles, les mêmes magasins, les mêmes produits, les mêmes modes de vie, serait un monde incontestablement appauvri. Je n'ai pas besoin de vous dire où va mon sentiment, mais je reconnais que la réponse ne s'impose pas *a priori*. A plus forte raison, je ne vois pas comment on pourrait l'imposer au secret des consciences. Et dans tous les cas, je me range à l'avis d'Alain Peyrefitte, lorsqu'il dénonce « le conformisme selon lequel, admettre la pluralité des races humaines c'est approuver les fours crématoires. »

Q. : *Et l'immigration ?*

A.B. : Tous les sociologues savent que, lorsque deux populations différant nettement du point de vue ethno-culturel vivent l'une avec l'autre, dès que l'on dépasse un certain *seuil*, il en résulte des difficultés de toutes sortes : discrimination, ségrégation, déculturation, délinquance, etc. Il va sans dire que ces difficultés nuisent profondément à toutes les communautés en présence, à commencer par les communautés minoritaires, qui sont, dès lors, fondées à exprimer leur indignation. Dans le problème de l'immigration, je distinguerai deux aspects. Tout d'abord, une question de principe. On dit parfois que l'immigration est indispensable à l'économie. C'est possible, encore qu'il ne soit pas certain qu'on prenne toujours en compte les coûts marginaux. Quoi qu'il en soit, une telle affirmation revient à dire que les impératifs économiques doivent être considérés comme *prioritaires* par rapport à tous les autres. Ce n'est pas forcément évident. Nous sommes donc, à nouveau, devant une question de choix. D'autre part, à l'heure actuelle, la formule « indispensable à l'économie » signifie en clair « indispensable au maintien de la marge bénéficiaire des grandes entreprises ». On peut donc s'étonner de la voir employée par des organisations qui se déclarent « anticapitalistes ».

Le rapport Massenet a mis l'accent sur un point important. Le recours aux immigrés n'est-il pas un recours à une *énergie de substitution* à l'innovation économique ? A terme, c'est l'innovation qui conditionne la compétitivité. Il y a là un risque de protectionnisme. Sous l'empire romain, l'esclavage a freiné l'innovation, parce que, sur

le moment, il était toujours plus *facile* d'avoir recours aux esclaves. Le retour à une telle situation serait inacceptable.

Ensuite, il y a une situation de fait. On compte en France environ quatre millions de travailleurs immigrés, soit 6 % de la population totale. Ils contribuent pour 56 % à notre croissance démographique. Trop souvent, ces travailleurs sont traités en parias. Méprisés, exploités, parfois redoutés, ils vivent dans des conditions qui nous paraissent choquantes. Cette situation est odieuse. La présence des immigrés implique des devoirs *réciproques*. Il y a ceux qui veulent mettre « les Arabes dehors » — ce sont les mêmes qui lient de façon mécanique, absurde, le problème de l'immigration et celui du chômage — et ceux qui, comme les gauchistes, parlent dans l'abstrait d' « hommes comme les autres » et, dès lors, refusent tout contrôle. On ne doit, à ce sujet, tomber ni dans la xénophobie ni dans l'ontologie révolutionnaire.

Enfin, il y a le problème des éléments douteux, qui causent un tort considérable aux véritables travailleurs. Ce problème relève d'une application très stricte de la loi. D'après l'Institut national d'études démographiques (INED), la pression exercée aux frontières du fait de l'immigration clandestine est appelée à se développer (dans les pays de l'Europe de l'Ouest, car dans les pays socialistes, aucune migration internationale n'est admise). Cette perspective est préoccupante, car elle peut engendrer des situations irréversibles. Méditons donc, pour faire bref, cette indication de l'INED : « La disparition de l'immigration dite sauvage est une des premières exigences pour une amélioration des conditions de vie et de travail des étrangers en France » (*Population*, juillet-octobre 1974).

Q. : *Mais comment lutter contre la discrimination ?*

A.B. : Je prends le Larousse et je lis : « Discrimination : faculté, action de discerner, de distinguer ». Je suppose que ce n'est pas à cette discrimination-là que vous faites allusion : au sens strict, tout dans l'existence est discrimination. Vous voulez plus probablement parler, toutes choses égales par ailleurs, de la discrimination de traitement dans l'ordre des droits élémentaires garantis à tout citoyen. Elle est effectivement condamnable, et il faut lutter contre les préjugés qui l'accompagnent. La prise en compte des différences est évidemment la condition première de son élimination. Dans le cas contraire, on aboutirait à l'inverse du résultat recherché. C'est ce qui s'est passé aux Etats-Unis. Au moment même où l'on proclamait une égalité absolue, dans l'abstrait, on aboutissait à une ségrégation de fait contre laquelle il était pratiquement impossible de faire quoi que ce soit. Et puis, trop souvent, on risquerait d'arriver à une discrimination à l'envers...

Q. : *Que voulez-vous dire ?*

A.B. : Tout simplement qu'il faut être un peu logique avec soi-même. Je suis pour la non-discrimination, pour la décolonisation, pour

le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Mais à une condition : c'est que la règle ne souffre pas d'exceptions. Si l'on est contre la colonisation, alors il faut être pour la décolonisation *réciproque*, c'est-à-dire contre toutes les formes de colonisation : stratégique, économique, culturelle, artistique, etc. On a le droit d'être pour le *Black Power*, mais à la condition d'être, en même temps, pour le *White Power*, le *Yellow Power* et le *Red Power*. Par-dessus tout, je me méfie de l'unilatéralisme : c'est le signe N° 1 de l'esprit partisan, au pire sens du terme. Or, nous assistons à certains paradoxes. Nous voyons des idéologues prendre position pour le respect de toutes les races. Sauf une : la nôtre (qui, par parenthèse, est aussi la leur). Je parlais tout à l'heure d'altéroraciophobie. Ici, c'est d'*altéroraciomanie* qu'il faudrait parler : autre déviation pathologique, à caractère plus ou moins masochiste.

Les mêmes qui nous expliquent, non sans raison, qu'en brisant les habitudes mentales, les structures sociales et traditionnelles des pays du Tiers-Monde, la colonisation les a souvent stérilisés, se font en Europe les adeptes de la pire *néophilie*, sacrifient tous les jours au mythe du « progrès » et invitent nos contemporains à rompre avec les « vieilleries » du passé. D'un côté, on nous dit que les Indiens et les Esquimaux ne peuvent pas résister à l'*agression* que représente le contact avec la civilisation occidentale. De l'autre on affirme que le mélange des peuples et des cultures est, pour les Européens, chose excellente et facteur de progrès. Il faudrait donc savoir s'il y a deux poids et deux mesures — ou si, pour citer Orwell, tous les peuples sont égaux… sauf ceux qui sont plus égaux que les autres ! Pour ma part, je ne vois pas pourquoi ce qui est excellent pour les Bororos ou les Guayaquis ne se révélerait pas au moins aussi bon pour nous. Ou bien alors, il faudrait admettre que certaines races sont plus douées que d'autres du point de vue des capacités d'adaptation. Mais ce serait alors de la discrimination. « Si l'on dénonce, à bon droit, les ethnocides des primitifs par les Européens, écrit Raymond Ruyer, il ne faut pas interdire aux Européens de préserver leurs propres ethnies ». De leur côté, les dirigeants des communautés juives ne cessent de répéter que deux périls les ont toujours guettés au cours de l'histoire : les pogroms et l'assimilation. Leur mise en garde vaut la peine d'être écoutée. Elle se nourrit d'une sagesse qui vient de loin. Réaffirmons donc le droit des peuples à être eux-mêmes, le droit qu'ont tous les peuples à tenter d'atteindre leur plénitude, contre tout universalisme et contre tous les racismes.

(novembre 1974)

Ni haine de race ni haine de classe

Un certain nombre de voix se sont élevées récemment pour dénoncer « toutes les formes de racisme » et en rappeler les méfaits. De tels appels sont en effet nécessaires. Qu'est-ce que le racisme ? Essentiellement un refus de l'*Autre*. Une sorte de « réflexe » *altérophobique* traduisant une incapacité à admettre l'Autre comme différent de soi. Avec, en corollaire, cette idée que ceux qui diffèrent de nous doivent être *supprimés ou modifiés*, c'est-à-dire aculturés, aliénés, convertis à ce que nous sommes. Il existe bien des formes de racisme allant de la bêtise xénophobique au génocide et à l'ethnocide. On peut chercher à supprimer l'Autre en tentant de l'exterminer : fusillades de masse et camps de concentration. On peut aussi le faire disparaître en le dépossédant de sa spécificité. C'est ce qui se passe actuellement au Laos, où les Vietnamiens ont entrepris de faire disparaître l'ethnie lao, en encourageant systématiquement les mariages mixtes. Le résultat est en fin de compte toujours le même : suppression des identités collectives, amoindrissement de la diversité des cultures, *réduction* à un type ou un modèle *unique*.

La mentalité altérophobique repose en effet sur une sorte de monothéisme social ou politique ; dès lors qu'on adhère à l'idée d'une vérité unique, la tentation est grande (elle peut même être perçue comme un devoir) de chercher à ramener la diversité humaine à un modèle unique, arbitrairement considéré comme le « meilleur ». La lutte contre le racisme exige donc, parallèlement à un combat rigoureux contre les préjugés, une critique non moins ferme de toutes les formes d'universalisme. La tolérance en ce domaine est fondamentalement « polythéiste ».

La législation antiraciste gagnerait par ailleurs à être étendue à d'autres formes de refus de l'Autre. Elle pourrait par exemple sanctionner les doctrines qui refusent l'Autre au nom de la « classe », comme d'autres le refusent au nom de la « race ». L'incitation à la haine de classe n'est en effet pas moins condamnable que l'incitation à la haine de race. Juger de l'attitude à adopter envers quelqu'un en

fonction de son appartenance de classe ou de son appartenance de race, c'est tout un. Et comme l'a remarqué Alain Besançon, « la volonté de détruire une pseudo-race n'est ni plus noble ni plus infâme que la volonté de détruire une pseudo-classe » (*Contrepoint*, février 1976). Il serait donc juste de bannir à la fois les ouvrages qui exaltent le racisme et ceux qui se réclament du principe de la lutte des classes. Sans oublier, bien entendu, de condamner ceux qui, à l'occasion, commettent l'un et l'autre péchés contre l'esprit. A commencer par ce révolutionnaire bourgeois qui écrivait au siècle dernier : « Quel est le culte profane du Juif ? Le trafic. Quel est son Dieu profane ? L'argent... L'argent est le dieu jaloux d'Israël, devant lequel aucun autre dieu n'a le droit de subsister ». (Karl Marx, *La Question juive, 1843*).

Le totalitarisme égalitaire

Le totalitarisme est à la fois l'un des phénomènes les plus marquants de notre temps et l'un des plus mal connus. On ne l'a jamais expliqué de façon satisfaisante. On n'a jamais expliqué non plus qu'un phénomène qui, à juste titre, fait horreur au plus grand nombre puisse être parfois *accepté* de façon durable. L'analyse moderne du totalitarisme a généralement pris le relais d'une tradition qui voit dans le *pouvoir,* au pis un mal absolu, au mieux un mal nécessaire, et qui, depuis Montesquieu et Rousseau (et jusqu'aux « nouveaux philosophes »), glose sur la « tyrannie » en germe dans toute autorité et sur la nécessité de tenir en laisse l' « orgueil de domination ». Selon cette théorie, le totalitarisme résulte d'une simple extrapolation des propriétés du pouvoir politique. Il en est en quelque sorte le penchant naturel.

Dans un livre destiné à faire date (*L'Esprit totalitaire*), Sirey, 1977, Claude Polin, maître de conférences à l'université de Paris-Sorbonne, a démontré le caractère simpliste et erroné d'une telle idée. Cherchant à voir en quoi consiste exactement ce despotisme des temps modernes qu'est le totalitarisme — défini comme un système dont la terreur est l'*essence,* et non l'accident —, il récuse toutes les explications traditionnelles.

Le totalitarisme est d'abord, en effet, *un phénomène moderne.* Dans le passé, le despote ne songeait pas à prendre ombrage de l'activité de ses sujets aussi longtemps que celle-ci n'empiétait pas sur sa puissance propre. En outre, les sociétés traditionnelles avaient une « idéologie » (au sens de représentation collective de soi) qui leur était *naturelle :* une certaine conception du monde était vécue de façon coextensive à toute activité sociale, sans qu'il y ait besoin de contrainte pour la reproduire. Les idéologies, aujourd'hui, sont devenues conscientes d'elles-mêmes. Elles ne constituent pourtant pas, à elles seules, une explication suffisante. Si l'idéologie ne suffit pas à garantir l'adhésion

des masses, ce qui se doit puisqu'il y a tyrannie, pourquoi les masses se soumettent-elles ? Et si elle suscite une foi suffisante, pourquoi y a-t-il tyrannie ?

Pour M. Polin, le totalitarisme n'est pas le fruit naturel de l'exercice du pouvoir. Il ne doit rien à l'essence du pouvoir. Il n'est pas non plus un avatar permanent des passions humaines. Le totalitarisme est *le produit de l'esprit égalitaire*, et, singulièrement, de *l'esprit économique* qui en est le corollaire obligé.

Que le développement de l'égalitarisme soit allé de pair avec celui de la préoccupation économique n'est pas un fait hasardeux. Tout matérialisme est égalitaire : « Le culte de l'égalité est fils du culte de l'économie ». Ce n'est pas l'envie qui suscite la concurrence pour les biens économiques, mais au contraire les biens matériels qui comportent l'envie comme leur effet immédiat : il n'y a d'envie que de ce qui, par nature, peut être partagé. Corrélativement, en ôtant au pouvoir ses fins normales, ses caractéristiques propres et les limites qui en résultent, *l'économique a dénaturé le politique*. Sur ce point, toutes les idéologies économiques, que ce soient les idéologies marchandes ou les idéologies socialistes, se rejoignent. Bourgeois et socialistes sont en désaccord sur la nature du meilleur système économique, mais non sur la « vertu sociogénique » de l'activité économique : le bonheur de tous est essentiellement lié au bien-être matériel de chacun, la guerre contre la pauvreté est l'activité humaine par excellence, et, de ce fait, la structure sociale est en dernière instance déterminée par l'économie. L'établissement d'un régime économique non contradictoire engendrera le régime final des sociétés humaines ; l'avènement d'une société économique rendra inutile le politique ; en fin de compte, l'Etat dépérira ou sera réduit au rôle de « veilleur de nuit ».

Bref, à l'Est comme à l'Ouest, *l'économie c'est le destin*. Et le fait extraordinaire, c'est que nul ne pose la question fondamentale : celle du rôle « libérateur » de l'activité économique. Les modernes, quelles que soient leurs options, se font de l'économie une représentation résultant d'un choix sur les mobiles duquel ils ne s'interrogent jamais. On peut se demander, écrit M. Polin, si « l'aliénation humaine sur laquelle on s'étend si complaisamment de nos jours, n'est pas alors à elle seule la preuve d'une authentique aliénation, par laquelle l'*Homo œconomicus*, précisément parce qu'il est tel, serait devenu incapable de se réfléchir lui-même, et, pour des raisons qui sont l'énigme moderne par excellence, irait chercher la clef de son humanité dans cela même qui la lui a ôtée ».

Le fait est qu'il n'y a pas d'égalité vraie sans égalité des conditions matérielles : sans celle-ci, l'égalité n'est qu'un mot. Or, la caractéristique de l'activité économique, c'est qu'elle défait sans cesse l'égalité sur

l'idée de laquelle elle est pourtant fondée. D'où un malaise profond, qui, selon Claude Polin, aboutit au totalitarisme : le despotisme moderne naît de l'incapacité des régimes « économiques » modérés à résoudre le problème de l'inégalité d'où ils tirent leur propre principe. Le totalitarisme est produit par la primauté économique et par les contradictions qu'elle suscite entre une aspiration égalitaire à laquelle elle est intrinsèquement liée, et des inégalités qu'elle ne peut empêcher et que, dans une certaine mesure, elle produit. Ainsi considéré, le totalitarisme n'est autre que le *stade ultime de l'économisme :* « Lorsque la conscience se fait jour, qu'aucune révolution économique ne peut rien contre l'économie, parce qu'elle donne simultanément la soif de l'égalité et la soif de l'inégalité, alors la passion égalitaire tend à l'utopie terroriste ». En d'autres termes, « l'homme totalitaire, c'est l'homme *intégralement économique* ». C'est l'homme devenu un être économique *de part en part :* devenu une *chose.*

Loin d'être un rempart contre le totalitarisme, les démocraties libérales recèlent en leur sein le principe même de son avènement. Les sociétés bourgeoises, explique M. Polin, sont en danger de mort parce qu'elles ne peuvent s'opposer efficacement à leurs adversaires qu'en s'attaquant sur le fond à des postulats égalitaires et économisants *qui sont aussi les leurs.* Le socialisme n'attaque-t-il pas la société libérale en s'appuyant sur les mêmes principes au nom desquels le libéralisme abattit le féodalisme ? Sociétés bourgeoises et sociétés socialistes sont chacune *le traître de l'autre* — par rapport à des postulats communs. D'où la mauvaise conscience de la société marchande. D'où aussi sa vulnérabilité, car c'est dans cette lézarde de la mauvaise conscience que l'*intelligentsia* enfonce son coin pour hâter l'événement. Les sociétés libérales sont désarmées devant des factions qui, se référant à leurs propres idéaux, prétendent les appliquer encore plus rigoureusement. « Le bourgeois, écrit M. Polin, est ainsi condamné à défaire progressivement son libéralisme pour montrer qu'il n'est pas ce qu'il paraît être. Il n'y a aucun mystère dans son autodestruction. Elle résulte de sa nature même : il ne peut pas ne pas céder, car il ne voit nulle raison de résister ; mais chaque fois qu'il cède, il donne la preuve que la vérité est de l'autre côté. (...) Si le régime bourgeois meurt, c'est parce qu'il nourrit en son sein le principe même de sa ruine, qui n'est autre que sa *finalité* même, dans la mesure où il semble au plus grand nombre incapable de l'atteindre ». Les socialismes succèdent alors aux sociétés libérales. Mais ils se heurtent à leur tour à l'impossibilité pratique de *réaliser* l'égalité annoncée. Sonne alors l'heure du totalitarisme.

La clef de l'énigme totalitaire se trouve dans la nécessaire réinterprétation des rapports entre le politique et l'économique. Seules seront à

l'abri du danger totalitaire les sociétés qui, fondant leur vue-du-monde sur la diversité, répudieront une fois pour toutes l'illusion égalitaire et la réduction à la préoccupation économique de toute la finalité sociale.

(novembre 1977)

La « différence », idée anti-totalitaire

« Vive la différence ». C'est le nouveau mot d'ordre à la mode. De la gauche à la droite, tout le monde (ou peu s'en faut) revendique à qui mieux mieux le « droit à la différence ». Signe des temps ou politique « récupératrice » ? Il vaut la peine d'y regarder de plus près.

Le monde occidental, depuis deux siècles, vit à l'enseigne d'une théorie « englobante » : l'*égalitarisme.* Ses racines sont très anciennes. Certains pensent les découvrir dans la protestation des prophètes de la Bible contre l' « orgueil » des puissants. Le christianisme a, pour la première fois en Europe, affirmé qu'au-delà des qualités et des défauts de chacun, tous les hommes étaient identiques par leur essence. Mais l'égalité n'était que « devant Dieu ». Il a fallu plus d'un millénaire pour que l'idée soit ramenée sur terre et que les idéologies en proposent une version « profane ».

Avec la révolution de 1789, ce n'est pas seulement le paysage social qui change. Les objectifs que toute société à le devoir de se fixer se trouvent eux aussi modifiés. Le paradis, désormais, peut être institué sur terre. C'est du moins ce que l'on s'imagine. L'*en-deçà,* l'avenir, les « lendemains qui chantent », se substituent à l'*au-delà.* Parallèlement, l'égalité des hommes est affirmée avec force, non plus dans la sphère métaphysique, mais dans celle, toute concrète, des affaires humaines.

La célèbre déclaration de 1791 proclame que « les hommes naissent libres et égaux en droit ». Quant à la « liberté » de la naissance, c'est encore un vœu pieux. Pour ce qui est de l'égalité, la formule « égaux en droit » introduit une certaine restriction. C'est à partir de cette restriction que va s'élaborer la théorie du libéralisme classique. Mais en germe, là aussi, une autre idée se fait jour. Celle d'une égalité réelle des conditions, une égalité *réalisée* dans tous les domaines.

Idée généreuse, propre à séduire les révolutionnaires et les penseurs. Elle est déjà présente, au XVIII[e] siècle, chez les philosophes anglo-saxons et français. Elle s'exprime sous la forme d'une anthropologie nouvelle. Une anthropologie *rêvée,* où le conditionnel et l'impératif se conjuguent ingénument à l'indicatif. Locke affirme qu'à la naissance,

l'esprit de tous les hommes est une « table rase » : les différences que l'on observe entre eux sont uniquement le fruit du milieu. Helvétius, à son tour, assure que « l'esprit, le génie et la vertu sont les produits de l'instruction ». Jean-Jacques Rousseau écrit dans *L'Emile :* « La nature a fait l'homme heureux et bon, mais la société le rend misérable ». Jaucourt, dans *L'Encyclopédie*, proclame : « L'égalité naturelle est fondée sur la constitution de la nature humaine commune à tous les hommes, qui naissent, croissent, subsistent et meurent de la même manière... Il résulte de ce principe que tous les hommes sont naturellement libres ». Dès le départ, le credo égalitaire se révèle ainsi gros d'un nouveau totalitarisme. Pour les idéologues du XVIII[e] siècle (et ceux qui leur succéderont), les hommes sont égaux parce que leur nature est foncièrement *la même*. Partout et toujours. Ce sont les inégalités qui produisent les différences, et les différences qui découlent de l'inégalité. Dans une société où l'égalité régnera, les différences disparaîtront.

Dès lors, la mission des défenseurs de l'égalité va consister dans une « émancipation » à caractère universaliste, qui se révélera profondément négatrice de la diversité humaine. En proclamant la suppression de l'esclavage, la Révolution déclare que les Noirs sont des « hommes comme les autres ». Expression ambiguë, qui contient à la fois un espoir de libération et un risque de dépersonnalisation. Il en va de même des Juifs, à qui les révolutionnaires proposent une émancipation fondée sur l'assimilation : ils auront tout en tant que citoyens, ils n'auront rien en tant que peuple.

Au XIX[e] et au XX[e] siècle, les républiques continueront sur cette lancée. La colonisation, ne l'oublions pas, était censée faire connaître aux « indigènes » les bienfaits de la démocratie universelle, regardée comme le seul système de « progrès ». On alla « civiliser » les pays du Tiers-Monde de la même façon qu'auparavant on les « évangélisait ». Pour leur proposer un mode de vie, une structure sociale, une façon de penser, qui n'étaient pas nécessairement les leurs. Dans le même temps, sous l'impulsion du jacobinisme, on « égalisait » en faisant dépérir les langues, les cultures, les traditions locales. En Bretagne, sous la III[e] République, il était « interdit de cracher par terre et de parler breton ».

C'est cette forme d'égalitarisme universaliste qui arrive aujourd'hui au bout du chemin. Elle a débouché en effet sur un échec. Non seulement les monotones phalanstères dont rêvaient Fourier et Babeuf n'ont jamais vu le jour, mais partout les différences ont resurgi. Parfois sous les formes les plus inattendues. La décolonisation s'est faite au nom du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes ». Qu'est-ce que ce droit, sinon la revendication pour chaque peuple de déterminer son destin en fonction de ses objectifs particuliers et de ses *normes*

propres ? A l'intérieur des Etats européens, la renaissance et l'affirmation des régionalismes ont été provoquées par un désir analogue d'enracinement, de particularisme, de refus d'une « universalité » niveleuse et dépersonnalisante. « Nous aspirons à l'identité, écrit l'éthologiste Robert Ardrey, comme une plante aspire à la lumière. »

La vie moderne a encore accentué l'effritement des identités personnelles et collectives. Dans les grandes cités, l'anonymat est devenu la règle, et avec lui la difficulté de communiquer, la difficulté de percevoir ce que des hommes peuvent avoir en commun et ce qui les distingue des autres. L'aspiration actuelle à la « différence » n'est pas autre chose, dans nos sociétés, qu'un désir, parfois confus, d'en finir avec une civilisation de masse, toujours plus unidimensionnelle.

De leur côté, les sciences, au fur et à mesure qu'elles se développaient, ont jeté à bas la belle anthropologie des philosophes du XVIIIe. Non seulement les hommes ne naissent pas comme une « table rase » ou une cire vierge, mais aucun homme n'est l'égal d'un autre. Nous sommes tous différents jusque dans les fibres les plus fines de notre être. C'est même parce que nous sommes des inégaux que nous existons en tant qu'espèce humaine. « La diversité, explique encore Robert Ardrey, est la matière même de l'évolution, puisque c'est dans la diversité des êtres que la sélection naturelle fait son choix » (*La Loi naturelle*, Stock, 1971). Hans J. Eysenck, directeur de l'Institut de psychiatrie de l'université de Londres, précise : « Il n'existe aucun moyen de rendre les hommes égaux : cet objectif est absurde en soi parce que toute la biologie est fondée sur la diversité. Celle-ci assure la survie lorsque, au cours de l'évolution, les conditions changent. Si tous les êtres étaient égaux, il n'y aurait pas de possibilité de changement » (*L'Inégalité de l'homme*, Copernic, 1977).

* * *

Qu'il s'agisse de l'évolution générale de l'opinion ou du mouvement du savoir, on se trouve donc devant un phénomène irrésistible. C'est ce phénomène que traduit la « mode » du « droit à la différence ». Et c'est également ce phénomène que les idéologies égalitaires et universalistes tentent aujourd'hui de « récupérer » grossièrement. A l'été de 1977, l'un des sujets du baccalauréat était : « Des hommes différents sont-ils inégaux ? » On voyait là se dessiner une nouvelle tactique, déjà abondamment exploitée. S'il fallait en croire quelques théoriciens, et de nombreux commentateurs, les hommes seraient tous différents, *mais égaux*. La diversité n'aurait rien à voir avec l'inégalité. Les hommes seraient tous différents, mais, en quelque sorte, tous *également* différents.

Les « révisions », c'est bien connu, se font toujours par étapes.

Passer sans transition de l'assertion égalitaire à la reconnaissance du fait de l'inégalité ne pouvait pas ne pas entraîner réticences et regrets. Ici et là, on cherche à concilier l'inconciliable. On reconnaît les différences, leur nature irréductible, éternellement rebelle à toutes les mises en condition en fonction d'un schéma unique, mais on n'en affirme pas moins que ces différences peuvent quand même être modifiées, qu'elles sont essentiellement transitoires, et que, surtout, il est « impensable » qu'elles « justifient » des hiérarchies. C'est là, malheureusement, une façon (assez naïve) de jouer avec les mots. Dire que les hommes sont différents, mais égaux, cela revient à dire que *malgré* leurs différences, on a décidé de les *considérer de façon égale*. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'ils soient « égaux ».

Il faut ici quitter le monde sécurisant des purs concepts platoniciens. Une différence n'est pas quelque chose d'abstrait, sans rapport avec la réalité. C'est une notion vécue. Or, dès que les différences sont effectivement vécues, perçues comme telles, et pas seulement imaginées, elles impliquent des perspectives, des classements, des hiérarchies. Non pas une hiérarchie unique, qui ferait ressembler une société à une liste de « sortants » de Polytechnique ou de l'ENA, mais des hiérarchies multiples, complexes, entremêlées, qui donnent aux sociétés un caractère organique et vivant. Toutes les différences ne sont pas hiérarchisantes, mais un grand nombre le sont. Les critères de « classement » des hommes sont éminemment variables selon les domaines, les fonctions, les époques et les lieux. Mais ils existent toujours. « Plusieurs êtres égaux ne seraient pas plusieurs, avait déjà noté Julius Evola, mais un. Vouloir l'égalité de plusieurs implique une contradiction dans les termes. »

Il est vrai que, derrière certains propos intéressés sur l' « égalité dans la différence », il se cache peut-être une intention moins avouable. Et un nouveau péril totalitaire. Jean-Baptiste Vico, inspirateur de Montesquieu, disait : « Les hommes veulent d'abord la liberté des corps, puis celle des âmes, c'est-à-dire la liberté de pensée, et l'égalité avec les autres ; ils veulent ensuite dépasser leurs égaux ; et finalement, placer leurs supérieurs au-dessous d'eux » (*Scienza nuova*, II, 23).

(octobre 1978)

Le « bolchevisme de l'Antiquité »

Nietzsche, dans *L'Antéchrist*, n'hésite pas à dire que « le christianisme nous a frustrés des fruits de la civilisation antique ». Il développe ainsi cette affirmation : « Cet Empire romain qui se dressait en *aere perennius,* forme d'organisation la plus grandiose qui ait jamais été réalisée dans des conditions aussi difficiles, et au regard de laquelle toutes les tentatives antérieures et postérieures ne sont que fragments, gâchis, dilettantisme — ces saints anarchistes se sont fait une « œuvre pie » de détruire le « monde », c'est-à-dire cet Empire romain, jusqu'à ce qu'il n'en restât plus pierre sur pierre. (...) Le christianisme a été le vampire de l'empire romain, il a réduit à néant, du jour au lendemain, cette immense prouesse des Romains : avoir défriché le terrain pour une grande civilisation *qui aurait tout le temps.* Ne comprend-on toujours pas ? L'Empire romain que nous connaissons, que l'histoire de la province romaine nous fait de mieux en mieux connaître, cette admirable œuvre d'art de grand style, était un commencement, sa construction était calculée pour que les millénaires en *démontrent* la solidité : jusqu'au jour d'aujourd'hui jamais on n'a bâti ainsi, jamais on n'a même rêvé de bâtir dans de telles proportions *sub specie aeterni !* Cette organisation fut assez solide pour résister à de mauvais empereurs : le hasard des personnes ne doit rien avoir à faire en pareilles choses — *premier* principe de toute grande architecture. Mais elle ne fut pas assez solide pour tenir bon contre la corruption de l'espèce *la plus corrompue,* contre le *chrétien*... Cette vermine clandestine qui, sous le couvert de la nuit, du brouillard et de l'équivoque, s'insinuait auprès de chacun séparément et le vidait de son sérieux pour les choses *vraies,* de tout instinct des *réalités,* cette bande efféminée et doucereuse de lâches a l'une après l'autre volé les « âmes » à cet immense édifice, lui enlevant ces natures précieuses, viriles, aristocratiques, qui dans la cause de Rome sentaient leur propre cause, y mettaient tout leur sérieux, toute leur *fierté.* Les sourdes menées de ces bigots, la sournoiserie de ces conventicules, des idées aussi lugubres que celles d'enfer, de sacrifice des innocents, d'union mystique dans le sang que

l'on boit, mais surtout le feu lentement attisé de la vengeance, de la vengeance des *tchândâlas*, voilà ce qui eut raison de Rome, cette même espèce de religion à laquelle, sous sa forme préexistante, Epicure avait déjà fait la guerre. Qu'on lise Lucrèce et on comprendra ce qu'Epicure a combattu, *non pas* le paganisme, mais bien le « christianisme », je veux dire la perversion des âmes par les idées de faute, de châtiment et d'immortalité. Il combattait les cultes *souterrains*, tout le christianisme latent — nier l'immortalité était déjà à l'époque une réelle *délivrance*... »

* * *

Dans son récit des guerres avec les Perses, Hérodote attribue le succès remporté par les petites cités grecques contre le puissant empire iranien à la « supériorité intellectuelle » de ses compatriotes. Aurait-il expliqué leur déclin par leur « infériorité » ? La question de savoir pourquoi les cultures disparaissent et les empires s'écroulent a toujours oppressé historiens et philosophes. En 1441, Leonardo Bruni parlait de la *vacillatio* de l'Empire romain ; son contradicteur, Flavio Biondo, préférait le terme d'*inclinatio* (par quoi se résumait, pour l'homme de la Renaissance, l'abandon des coutumes anciennes). C'était déjà tout le débat : a-t-on renversé l'Empire ou bien est-il tombé de lui-même ? Pour Spengler, les *alternances* dont l'histoire est le lieu sont l'effet d'une *fatalité*. Les causes identifiables du déclin ne sont que des causes secondes : elles accentuent, elles accélèrent un processus ; il faut déjà que ce processus soit engagé pour qu'elles puissent intervenir. Mais on peut aussi penser qu'aucune nécessité interne n'assigne une fin aux cultures : lorsqu'elles meurent, c'est qu'on les tue. On connaît l'opinion d'André Piganiol : « La civilisation romaine n'est pas morte de sa belle mort. Elle a été assassinée » (*L'Empire chrétien*, 1947). Ici, la responsabilité des « assassins » est entière. On peut toutefois admettre que seules des structures déjà affaiblies, vidées de leur énergie, s'abandonnent au coup qui les frappe, à l'ennemi qui les vise. Voltaire, qui, après Machiavel, fut l'un des premiers à parler de *cycles* historiques, disait que l'Empire romain était tombé simplement « parce qu'il existait, étant donné que tout doit avoir une fin » (*Dictionnaire philosophique*, 1764).

Nous ne chercherons pas à examiner ici si la chute de Rome était ou non inéluctable, ni même à identifier *tous* les facteurs qui contribuèrent à la provoquer, mais à savoir quelle responsabilité, dans cette chute, porte le christianisme naissant.

C'est, on le sait, le Britannique Edward Gibbon (1737-1794) qui établit le premier cette responsabilité, aux chapitres XV et XVI de son *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, dont les six gros

volumes parurent entre 1776 et 1788 (dernière éd. fr. abrégée : *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, Laffont-Club français du livre, 1970). Avant lui, en 1576, Löwenklav avait pris la défense de l'empereur Julien, dont il avait loué le talent, la tempérance, la générosité, ouvrant ainsi une brèche dans la doctrine qui voulait que les empereurs chrétiens eussent été, par le seul privilège de leur foi, supérieurs aux empereurs païens. Peu après, le jurisconsulte et diplomate Grotius (1583-1645) avait repris la thèse d'Erasme sur l'origine germanique des aristocraties néo-latines. Monstesquieu enfin, en 1743, avait attribué le déclin et la chute de Rome à différents facteurs, tels que l'extinction des vieilles lignées, la baisse de l'esprit civique, la dégénérescence des institutions, la collusion du pouvoir administratif et des fortunes marchandes, la forte natalité de la population étrangère, la loyauté incertaine des légions, etc. Disposant d'une meilleure documentation que ses prédécesseurs, Gibbon reprit ces différents éléments afin d'écrire une « histoire sans préjugés ». Ses conclusions, teintées d'une ironie empruntée à Pascal, restent, pour l'essentiel, valides aujourd'hui.

Au XIXe siècle, Otto Seeck (*Histoire du déclin du monde antique*, 1894), reprenant l'une des idées de Montesquieu, ainsi que certaines considérations exprimées par Burckhardt dans son *Ere de Constantin* (1852-1853) et aussi par Taine, insista sur un facteur biologique et démographique : la disparition des élites (*Ausrottung der Besten*), celle-ci allant de pair avec la sénescence des institutions et l'importance prise par la plèbe et la foule des esclaves, qui constituèrent la première clientèle des prédicateurs chrétiens. Cette thèse fut reprise par M. P. Nilsson (*Imperial Rome*, 1926), après avoir été confirmée par Tenney Frank, qui, ayant examiné quelque 13 900 inscriptions funéraires anciennes, en conclut que, dès le second siècle, 90 % de la population de Rome était d'origine étrangère (*American Historical Review*, XXI, 1916, p. 705).

Renan, dans *Marc-Aurèle* (1895), reprit l'une des formules de Nietzsche : « Durant le IIIe siècle, le christianisme suce comme un vampire la société antique ». Il ajoutait cette phrase, qui éveille aujourd'hui plus d'un écho : « L'Eglise au IIIe siècle, en accaparant la vie, épuise la société civile, la saigne, y fait le vide. Les petites sociétés tuèrent la grande société » (pp. 589-590). En 1901, Georges Sorel (1847-1922) faisait paraître un essai sur *La Ruine du monde antique*. « L'action de l'idéologie chrétienne, affirmait-il, a brisé la structure du monde antique à la manière d'une force mécanique agissant de l'extérieur. Bien loin que l'on puisse dire que la nouvelle religion a infusé une sève nouvelle à l'organisme vieilli, on pourrait dire qu'elle l'a saigné à blanc. Elle a coupé les liens qui existaient entre l'esprit et la vie sociale ; elle a semé partout des germes de quiétisme, de désespérance et de mort ».

De son côté, Michel Rostovtzeff (*Social and Economic History of the Roman Empire,* 1926), s'opposant en certains points à Seeck, comme aussi d'ailleurs à Max Weber (*Origines sociales du déclin de la civilisation antique,* 1896), posait une question essentielle : « Est-il possible d'étendre une haute civilisation aux basses classes sans en dégrader le niveau, sans en diluer la valeur jusqu'au point où celle-ci disparaît ? Toute civilisation, dès lors qu'elle commence à pénétrer les masses, n'est-elle pas vouée à la décadence ? » Ortega y Gasset devait lui répondre, dans *La Révolte des masses* (Stock, 1961) : « L'histoire de l'Empire romain est (...) l'histoire du soulèvement et de la domination de ces masses qui absorbent et annulent les minorités dirigeantes, et s'installent à leur place ».

Ce tour d'horizon (1) serait incomplet si l'on omettait de signaler trois ouvrages parus au début du siècle, qui nous paraissent annoncer l'essor de la critique moderne : *L'Intolérance religieuse et la Politique* (Flammarion, 1911) de Bouché-Leclercq, *La Propagande chrétienne et les Persécutions* (Payot, 1915) de Henri-F. Secrétan et *Le Christianisme antique* (Flammarion, 1921) de Charles Guignebert.

* * *

« Religion orientale par ses origines et par ses caractères fondamentaux » (Guignebert), le christianisme s'infiltra dans l'Europe antique de façon quasi subreptice. L'Empire romain, tolérant de nature, fut longtemps sans y prêter attention. Dans la *Vie des douze Césars,* de Suétone, on lit, à propos d'un acte de Claude : « Il expulsa de Rome les Juifs, qui étaient en effervescence continuelle à l'instigation d'un certain Chrestos ». Dans son ensemble, le monde gréco-latin resta d'abord fermé à la prédication. L'éloge de la faiblesse, de la pauvreté, de la « folie », lui semblait *insensé.* Les premiers centres de propagande chrétienne s'installèrent donc à Antioche, à Ephèse, à Thessalonique et à Corinthe. Dans ces grandes cités, où les esclaves, les artisans, les immigrés côtoyaient les marchands, où tout était à vendre et à acheter, où les prédicateurs et les illuminés, en nombre toujours plus grand, rivalisaient pour séduire des foules inquiètes et bigarrées, les premiers apôtres trouvèrent un terrain préparé.

A. Causse, qui fut professeur à la faculté de théologie protestante de l'université de Strasbourg, écrit : « Ce n'est pas uniquement par sage politique missionnaire que les apôtres implantaient ainsi l'Evangile aux

(1) Sur le même sujet, cf. deux livres récents : Bryce Lyon, *The Origin of the Middle Ages. Pirenne's Challenge to Gibbon,* W. W. Norton & Co., New York, 1972 ; Santo Mazzarino, *La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique,* Gallimard, 1973.

carrefours des peuples, c'est que la religion nouvelle était plus favorablement accueillie dans ces milieux nouveaux que par les vieilles races attachées à leur passé et à leur sol. Les vrais Grecs devaient rester longtemps étrangers et hostiles au christianisme. Les Athéniens avaient accueilli Paul avec une ironique indifférence : « Nous t'écouterons là-dessus une autre fois ! » Et il faudra de longues années pour que les vieux Romains reviennent de leur aristocratique mépris pour la « superstition détestable ». La première Eglise de Rome était aussi peu latine que possible. On n'y parlait guère le grec. Mais les Syriens, les Asiates, et toute la foule des *Graeculi* sans traditions municipales, recevaient avec enthousiasme le message chrétien » (*Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation,* Ernest Leroux, 1920).

J.B.S. Haldane, qui comptait le *fanatisme* parmi les « quatre seules inventions véritablement importantes faites entre 3000 av. notre ère et l'an 1400 » (*The Inequality of Man,* Famous Books, New York, 1938), en attribuait la paternité au judéo-christianisme. Jahvé, le dieu des déserts d'Arabie, est un dieu solitaire et jaloux, exclusif et cruel. Il prône l'intolérance et la haine. « Ne dois-je pas, Jahvé, haïr ceux qui te haïssent ? Je les hais d'une haine totale, ils sont des ennemis pour moi » (Psaume CXXXVIII, 21-22). Jérémie implore : « Rends-leur ce qui leur revient... Extermine-les de dessous les cieux, ô Jahvé ! » (Lamentations, III, 64-66). « O Jahvé, que ne fais-tu périr les impies ? » (Psaume CXXXVIII, 19). « Dans ta bonté, anéantis mes ennemis » (Psaume CXLII, 12). La Sagesse, qui personnifie l'Infiniment bon, menace : « Je rirai de vos calamités, je me moquerai de vos craintes » (Prov. I, 26). Le Deutéronome évoque le sort qu'il convient de réserver aux « idolâtres » : « Si ton frère, fils de ta mère, ou ton fils, ta fille, la femme qui repose sur ton sein, ou l'ami aussi cher que toi-même, essaye de te séduire en te disant : Allons servir d'autres dieux... tu auras le devoir de le mettre à mort : tu lèveras le premier la main pour le tuer, et le peuple ensuite... Si tu apprends que quelque habitant de l'une des villes que Dieu t'a données dise : Allons servir d'autres dieux... s'il s'avère qu'une telle abomination s'est commise, tu feras passer au fil de l'épée tous les habitants de cette ville, y compris le bétail, et tu la voueras à l'interdit. Puis, tu assembleras au milieu de la place tout son butin et tu la livreras aux flammes avec tout ce butin en l'honneur de Jahvé : elle sera pour toujours un monceau de ruines qu'on ne rebâtira plus... Alors Jahvé te comblera de biens... » (Deut. XIII).

Dans l'Evangile, Jésus déclare, au moment qu'on vient l'arrêter : « Tous ceux qui tireront l'épée périront par l'épée » (Matthieu XXVI, 52). Mais auparavant, il avait affirmé : « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur terre. Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Je suis venu allumer un grand feu sur la terre. Je suis

venu mettre la division entre le fils et son père, entre la fille et sa mère, entre la bru et sa belle-mère ; et l'on aura pour ennemis ceux de sa propre maison » (Matthieu X, 34-35). Il avait aussi prononcé cette phrase, mot d'ordre de tous les totalitarismes : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » (Matthieu XII, 30).

L'Eglise primitive appliquera scrupuleusement ces consignes. Incroyants et païens sont des sous-hommes aux yeux des apôtres. Saint Pierre les compare à des « animaux sans raison, voués par nature à être pris et détruits » (2 Pierre II, 12). Hiéronymus conseille au chrétien converti de fouler aux pieds le corps de sa mère si celle-ci cherche à l'empêcher de l'abandonner à jamais pour suivre l'enseignement du Christ. En 345, Firmicus Maternus fait du massacre un devoir : « La loi défend, Très-Saints Empereurs, de pardonner ni au fils ni au frère. Elle oblige à punir la femme que l'on aime tendrement et à lui enfoncer le fer dans le sein. Elle met les armes en main et commande de les tourner contre les amis les plus intimes... »

Par la suite, la pratique évangélique de la charité sera étroitement subordonnée à l'adhésion aux mystères et aux dogmes. L'Europe sera évangélisée par le fer et le feu. Les hérétiques, les schismatiques, les libres penseurs et les païens seront, par un geste renouvelé de Ponce Pilate, livrés au bras séculier pour être suppliciés et tués. La dénonciation sera récompensée par l'attribution des biens des victimes et de leurs familles. Les « ennemis de Dieu », avait écrit saint Paul, « méritent la mort » (Romains I, 32). Thomas d'Aquin précise : « L'hérétique doit être brûlé. » L'un des canons adoptés au Concile de Latran déclare : « Ils ne sont pas homicides, ceux qui tuent des hérétiques » (*Homicidas non esse qui heretici trucidant*). Par la bulle *Ad extirpenda*, l'Eglise autorisera la torture. Et en 1864, dans le *Syllabus*, Pie IX proclamera encore : « Anathème à qui dira : l'Eglise n'a pas le droit d'employer la force ; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect » (XXIV).

Voltaire, qui savait faire les additions, avait fait le compte des victimes de l'intolérance religieuse, depuis les débuts du christianisme jusqu'à son temps. En tenant compte des exagérations et en rabattant beaucoup au bénéfice du doute, il était arrivé au total de 9 718 000 personnes ayant ainsi perdu la vie *ad majorem Dei gloriam*. Le nombre des chrétiens occis à Rome sous le signe du palmier (symbole du martyre et de la résurrection glorieuse dans le christianisme primitif) apparaît en comparaison fort mince.

« Gibbon croit pouvoir établir, écrit Louis Rougier, que le nombre des martyrs dans toute l'étendue de l'Empire romain, en l'espace de trois siècles, n'a pas égalé celui des protestants exécutés sous un seul règne et dans la seule province des Pays-Bas, où, selon Grotius, plus de cent mille sujets de Charles Quint périrent de la main du bourreau. Si

conjecturaux que restent ces calculs, on peut affirmer que le nombre des martyrs chrétiens est petit au regard de toutes les victimes de l'Eglise pendant quinze siècles : destruction du paganisme sous les empereurs chrétiens, lutte contre les ariens, les donatistes, les nestoriens, les monophysistes, les iconoclastes, les manichéens, les cathares et les albigeois, Inquisition espagnole, guerres de religion, dragonnades de Louis XIV, pogroms de Juifs. Devant de tels excès, on peut se demander avec Bouché-Leclercq « si les bienfaits du christianisme (si grands qu'ils soient) n'ont pas été que trop compensés par l'intolérance religieuse qu'il a empruntée au judaïsme pour la répandre par le monde »... » (*Celse contre les chrétiens*, Copernic, 1977).

* * *

Les Anciens croyaient à l'unité du monde, à l'intimité dialectique de l'homme et de la nature. Leur philosophie naturelle était dominée par les notions de *devenir* et d'*alternance*. Les Grecs assimilaient l'éthique à l'esthétique, le *kalôn* à l'*agathôn*, le bien à la beauté, et c'est à juste titre que Renan a écrit : « Un système où la Vénus de Milo n'est qu'une idole est un système faux, du moins partiel ; car la beauté vaut presque le bien et le vrai. Une décadence dans l'art est inévitable avec de pareilles idées » (*Les Apôtres*, p. 372). L' « homme nouveau » du christianisme professait une vue-des-choses bien différente. Il apportait avec lui un conflit. Non le conflit quotidien qui forme la trame de la vie. Mais un conflit eschatologique, un conflit absolu : le divorce d'avec le monde.

Le christianisme primitif épanouit l'idée messianique présente dans le judaïsme, sous une forme exacerbée par une attente millénaire. Dans les propos attribués à Jésus, on trouve d'ailleurs des citations entières des visions du Livre d'Hénoch. Pour les premiers chrétiens, le monde, étape transitoire, vallée de larmes, lieu de difficultés et de tensions insupportables, exige une *compensation*, une vision radieuse qui *justifie* (moralement parlant) l'impuissance d'ici-bas. Dès lors, la terre apparaît comme le champ où s'affrontent les forces du Mal et celles du Bien, le prince de ce monde et le Père céleste, les possédés du démon et les enfants de Dieu : « C'est ici la victoire par laquelle le monde sera vaincu : notre foi » (Jean I). L'idée que le monde appartient au Mal, qui caractérisera par la suite certains gnostiques (manichéens), revient fréquemment dans les premiers écrits du christianisme. Jésus lui-même a déclaré : « Je ne prie pas pour le monde... je ne suis pas du monde » (Jean XVII, 9-14). Saint Jean insiste : « N'aimez pas le monde, ni les choses du monde. Si quelqu'un aime le monde, il n'a pas l'amour du Père. Car tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et le faste de la vie, ne

vient pas du Père, mais du monde » (1 Jean II, 15-16). « Ne vous étonnez pas, frères, si le monde vous déteste » (*ibid.*, III, 13). « Nous savons que nous sommes de Dieu, et que le monde tout entier gît au pouvoir du Mauvais » (*ibid.*, V, 19). Plus tard, la règle de saint Benoît énoncera en précepte qu'il faut aux moines « se rendre étrangers aux affaires du monde » (*A saeculi actibus se facere alienum*). Dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, on lira : « Celui-là est vraiment sage qui, pour gagner Jésus-Christ, regarde comme de l'ordure, du fumier, toutes les choses de la terre » (I, 3, 5).

Au milieu de la grande renaissance artistique et littéraire des deux premiers siècles, les chrétiens allaient donc, étrangers cultivant leur étrangeté, indifférents ou, plus souvent, hostiles. L'esthétique biblique refuse la représentation des formes, l'harmonie des lignes et des volumes : ils posaient donc un regard froid sur les statues ornant les places et les monuments. Tout, du reste, leur était objet de haine. Les colonnades des temples et les allées couvertes, les jardins où coulaient les fontaines, les autels domestiques où grésillait une flamme sacrée, les riches demeures, les uniformes des légions, les villas, les navires, les routes, les travaux, les conquêtes, les idées : partout, le chrétien voyait la marque de la Bête. Les Pères de l'Eglise ne condamnaient pas seulement le luxe, mais toutes les productions profanes de l'art : les vêtements de couleur, les instruments de musique, le pain blanc, les vins étrangers, les oreillers de duvet (Jacob n'avait-il pas reposé sa tête sur une pierre ?) et même l'usage de se couper la barbe, où Tertullien voit un « mensonge contre notre propre face » et une tentative impie pour améliorer l'œuvre du Créateur.

Le refus du monde était d'autant plus formel chez les chrétiens primitifs qu'ils étaient convaincus que la *parousie* (le retour du Christ à la fin des temps) allait survenir incessamment. Jésus le leur avait d'ailleurs promis : « En vérité, je vous le dis, plusieurs qui sont ici ne connaîtront point la mort qu'ils n'aient vu le Fils de l'Homme venir avec son Royaume » (Matthieu XVI, 28). « Je vous dis que cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé » (Matthieu XXIV, 34). Ils répétaient donc à qui mieux mieux la Bonne nouvelle. « La fin de l'univers est toute proche » (1 Pierre IV, 7). « Voici venue l'heure dernière » (1 Jean II, 18). Paul revient sans cesse sur cette idée. Aux Hébreux : « N'abandonnez rien de votre assurance, source d'une grande rémunération. Encore un peu, un tout petit peu : celui qui doit venir viendra, et il ne tardera pas » (Hébr. X, 35-37) ; « Exhortons-nous mutuellement, d'autant plus que vous voyez approcher le Grand Jour » (*ibid.*, X, 25). Aux Thessaloniciens : « Affermissez vos cœurs, car l'avènement du Seigneur est proche ». Aux Corinthiens : « Frères, le temps se fait court. Désormais, que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas... » (1 Cor.

VII, 29). Aux Philippiens : « Le Seigneur est proche, n'ayez souci de rien » (Phil. IV, 5-6). Dans son dialogue avec Tryphon, Justin affirme que les chrétiens vont être bientôt rassemblés à Jérusalem et que ce sera pour mille ans (LXXX-LXXXII). Au second siècle, le Phrygien Montanus déclare entrevoir l'imminence de l'écroulement du monde. Dans le Pont, des paysans chrétiens abandonnent leurs champs pour attendre le jour du Jugement. Tertullien prie *pro mora finis*, « pour que la fin soit retardée ». Mais le temps passait, et rien ne se produisait. Les générations disparaissaient, les unes après les autres, sans avoir vu le glorieux Avènement. Devant le perpétuel ajournement de ses espérances eschatologiques, l'Eglise, faisant preuve de prudence, finit par se résigner à situer la parousie dans un « au-delà » indéterminé. Aujourd'hui, il n'y a plus que les Témoins de Jéhovah pour répéter à date fixe : l'an prochain dans la Jérusalem des cieux.

* * *

La doctrine chrétienne impliquait une *révolution sociale*. Elle affirmait en effet, pour la première fois, non que l'âme existe (ce qui n'aurait pas fait son originalité), mais que *tous* en possèdent une identique en naissant. Les hommes de la culture antique, qui ne naissaient dans une religion que parce qu'ils naissaient dans une *patrie*, avaient plutôt tendance à penser qu'en adoptant un comportement empreint de rigueur et de maîtrise de soi, il pouvait arriver qu'on se forgeât une âme, mais qu'un tel sort était évidemment réservé aux *meilleurs*. L'idée que *tous les hommes* pussent en être indifféremment gratifiés, par le seul fait de leur existence, leur était choquante. Le christianisme soutenait au contraire que tout un chacun naissait avec une âme, ce qui revenait à dire que les hommes naissaient *égaux* devant Dieu.

D'autre part, dans son refus du monde, le christianisme se présentait comme l'héritier d'une vieille tradition biblique de détestation des puissants, d'exaltation systématique des « humbles et des pauvres » (*anavim ébionim*), dont les prophètes et les psalmistes avaient annoncé le triomphe et la *revanche* sur les civilisations « iniques et orgueilleuses ». Dans le Livre d'Hénoch, qui fut très répandu au Ier siècle dans les milieux chrétiens (il est cité par les épîtres de Judas : XV, 4 ; et de Barnabas : XV), on lit : « Le Fils de l'Homme fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges ; il rompra les reins des forts... Il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir... Il renversera la face des forts, et il les remplira de honte... » (Hénoch XLVI, 4-6). Jérémie se plaît à imaginer les futures victimes sous la forme d'animaux d'abattoirs : « Enlève-les, ô Jahvé, comme des moutons conduits à la boucherie, et prépare-les en vue du

carnage » (Jér. XII, 3). Aux femmes des puissants, qu'il compare à des « génisses de Basan » (Am. IV, 1), Amos prédit : « Jahvé le jure par sa sainteté : des jours vont venir pour vous où l'on vous enlèvera avec des crochets et votre postérité avec des harpons » (IV, 2). Les psaumes ébauchent le principe de la lutte des classes ; le même esprit inspirera « les groupements des premiers chrétiens et plus tard les ordres monastiques » (A. Causse, *op. cit.*). « Il n'y a au fond qu'un seul sujet dans les psaumes, écrit Isidore Loeb, c'est la lutte du pauvre contre le méchant, et le triomphe final du pauvre dû à la protection de Dieu qui aime le pauvre et déteste le méchant » (*Littérature des pauvres dans la Bible*). Le pauvre est *nécessairement* victime d'une injustice. Il est appelé l'Humble, le Saint, le Juste, le Pieux. Il est malheureux, en proie à tous les maux, il est malade, infirme, seul, abandonné, relégué dans la vallée des larmes, son pain est arrosé de pleurs, etc. Mais il supporte sa peine, il la recherche même, car il sait que ces épreuves sont *nécessaires* à son salut, que plus il est humilié, plus il triomphera, plus il souffre, plus il pourra voir souffrir. Le méchant, lui, est riche et sa richesse est *toujours* coupable. Il est heureux, il bâtit des cités, il occupe de hautes fonctions sociales, il commande aux armées. Mais c'est dans la proportion même où il domine qu'un jour il sera *puni*. « Voici l'idéal social du prophétisme juif, écrit Gérard Walter : une sorte de nivellement général qui fera disparaître toutes les distinctions de classe et qui aboutira à la création d'une société uniforme, d'où seront bannis tous les privilèges quels qu'ils soient. Ce sentiment égalitaire, poussé jusqu'à la dernière limite, va de pair avec celui de l'animosité irréductible à l'égard des riches et des puissants, qui ne seront pas admis dans le royaume futur. L'humanité idéale des temps à venir comprendra tous les justes sans distinction de croyance et de nationalité » (*Les Origines du communisme*, Payot, 1931). Le second livre des *Oracles sibyllins* place ainsi l'humanité régénérée dans une nouvelle Jérusalem, sous un régime strictement communiste : « Et la terre sera commune à tous, il n'y aura plus ni murs ni frontières. Tous vivront en commun et la richesse deviendra inutile... Et il n'y aura plus alors ni pauvres ni riches ni tyrans, ni esclaves, ni grands ni petits, ni rois ni seigneurs, mais tous seront égaux » (*Or. Sib.* II, 320-26).

Dès lors, on comprend mieux que le christianisme soit d'abord apparu aux Anciens comme une religion d'esclaves et de *heimatlos*, véhiculant une sorte de « contre-culture », ne recueillant de succès qu'auprès des insatisfaits, des déclassés, des envieux, des révolutionnaires avant la lettre : esclaves, artisans, foulons, cardeurs, savetiers, femmes isolées, etc. Celse décrit les premières communautés chrétiennes comme un « ramassis de gens ignorants et de femmes crédules, recrutés dans la lie du peuple ». Sur ce point ses adversaires cherchent à peine à le détromper. Lactance prêche l'égalité des conditions

sociales : « Il n'y a point d'équité là où il n'y a point d'égalité » (*Inst.* VII, 2). Sous Elagabal, Calliste, évêque de Rome, recommande aux converties d'épouser des esclaves (1).

Nulle idée n'est alors plus odieuse aux chrétiens que l'idée de *patrie* : comment pourrait-on servir à la fois la terre des pères et le Père des cieux ? Ce n'est pas de la naissance, ni de l'appartenance à la cité, ni de l'ancienneté de la lignée que dépend le salut, mais de la seule conformité aux dogmes. Dès lors, il n'y a plus à distinguer que les croyants des incroyants, les autres frontières doivent disparaître. Paul le souligne avec insistance : « Il n'y a plus ni Juifs ni Grecs, ni hommes ni femmes... » Hermas, qui jouit à Rome d'une grande autorité, condamne les convertis à être partout en exil : « Vous, les serviteurs de Dieu, vous habitez sur une terre étrangère. Votre cité est loin de cette cité » (*Sim.* I, I).

Ces dispositions d'esprit expliquent la réaction romaine. Celse, patriote préoccupé par le salut de l'Etat, qui pressent l'affaiblissement de l'*imperium* et la baisse du sentiment civique qui pourraient résulter du triomphe de l'égalitarisme chrétien, commence son *Discours vrai* par ces mots : « Il est une nouvelle race d'hommes nés d'hier, sans patrie ni traditions antiques, ligués contre toutes les institutions religieuses et civiles, poursuivis par la justice, généralement notés d'infamie, et qui se font gloire de l'exécration commune, ce sont les chrétiens. Ce sont des factieux prétendant faire bande à part et se séparer de la société commune ». Parlant des chrétiens, qu'il dit détestés pour leurs « abominations » (*flagitia*), Tacite les accuse du crime de « haine du genre humain ». Il écrit : « Réprimée un instant, cette exécrable superstition débordait de nouveau, non seulement en Judée, berceau de ce fléau, mais dans Rome même, où tout ce qu'on connaît d'horreurs et d'infamies conflue de toutes parts et trouve crédit... »

Le *principe* impérial est à cette époque l'outil d'une *conception du monde* qui se réalise sous la forme d'un vaste *projet*. Grâce à lui, la *pax romana* règne dans un monde ordonné. Horace, plein d'admiration, s'écrie : « Le bœuf erre en sûreté dans les champs ; Cérès et l'Abondance fécondent les campagnes, et sur les mers paisibles voguent de toutes parts les nautoniers ». En l'honneur d'Auguste, une inscription tripartie proclame, à Halicarnasse : « Les villes sont florissantes dans l'ordre, dans la concorde et dans la richesse ». Mais pour les chrétiens primitifs, l'Etat païen est œuvre de Satan. L'Empire, suprême symbole d'une force orgueilleuse, n'est qu'arrogante dérision. Toute l'harmo-

(1) Calliste (v. 155-222) était lui-même un ancien esclave. L'Eglise l'a canonisé, ainsi que son adversaire, l'antipape Hippolyte, qui l'avait traité pourtant d' « anarchiste » (*anomos*).

nieuse société romaine est déclarée *coupable :* sa résistance aux exigences monothéistes, ses traditions, son mode de vie, sont autant d'offenses aux lois du socialisme céleste. Coupable, elle doit être *châtiée,* c'est-à-dire détruite.

De la littérature chrétienne des deux premiers siècles s'exhale, comme une longue plainte, toute une série d'anathèmes. Les Apôtres, dans leur fébrile impatience, prêchent le « temps de la vengeance », les « jours de châtiment » où « s'accomplira ce qui a été écrit » (Luc XXI, 22). Ils annoncent, comme après eux les Pères de l'Eglise, l'imminence de la revanche, du « grand soir », où tout sera sens dessus dessous. L'épître de saint Jacques, véritable pamphlet, contient un appel à la lutte des classes : « Eh bien ! maintenant, les riches ! Eclatez en pleurs, sanglotez sur les malheurs qui vont vous arriver. Votre richesse est pourrie, vos vêtements sont rongés par les vers » (V, 1-2). Jacques, qui a lu le Livre d'Hénoch, annonce de terribles tortures aux riches et aux païens. Il imagine le Jugement dernier comme un « jour d'égorgement », « une sorte d'immense abattoir où seront traînés des milliers et des milliers de possédants, bien gras, bien nourris, en possession de toutes leurs richesses et il exulte en savourant la perspective de les voir tous « rendre gorge » et alimenter de leur « graisse » cette formidable boucherie qu'il entrevoit dans ses rêves » (Gérard Walter, *op. cit.*). Il accuse surtout les riches de déicide : « Vous avez condamné, vous avez mis à mort le Juste » (V, 6). Cette thèse, qui fait de Jésus la victime, non d'un peuple, mais d'une *classe,* va bientôt devenir populaire. Tertullien écrit : « Les temps sont mûrs pour la fin de Rome dans les flammes. Elle va recevoir le salaire qu'ont mérité ses œuvres » (*De la prière,* 5). Le livre de Daniel, écrit entre 167 et 165 av. notre ère, et l'Apocalypse de Jean sont les deux sources principales où s'alimente toute cette sainte fureur. Saint Hippolyte (v. 170-235), dans son *Commentaire sur Daniel,* place la fin de Rome vers l'an 500 et en attribue la cause à la montée des démocraties : « Les orteils de la statue du rêve de Nabuchodonosor représentent les démocraties qui viendront, qui se sépareront les unes des autres comme les dix orteils de la statue, dans lesquels le fer sera mêlé d'argile ». Saint Jérôme, vers 407, dans un autre *Commentaire sur Daniel,* définit la fin du monde comme « le temps où le règne des Romains devra être détruit ». D'autres auteurs reprennent les mêmes prophéties : Eusèbe, Apollinaire, Methodius d'Olympos... Contre Rome, « cité maudite », « nouvelle Babylone », « grande prostituée », les ardeurs révolutionnaires ne connaissent plus de bornes. La ville est le dernier avatar de Léviathan et de Behémot.

Dans toutes ces apocalypses, ces mystères sibyllins, ces prophéties à double sens, dans cette trépidation mentale, cette hypersensibilité aux « symboles » et aux « signes », dans toute cette littérature psalmodi-

que, on trouve plus d'imprécations qu'il n'en fallait pour échauffer les esprits, secouer les imaginations, voire armer des mains encore hésitantes. Cela explique, en 64, les accusations qui font suite à l'incendie de Rome.

Le Deutéronome faisait devoir aux serviteurs de Dieu de « passer au fil de l'épée » les populations mécréantes, et de « livrer aux flammes » leurs villes en l'honneur de Jahvé. Jésus avait repris cette image : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, et il sèche ; puis on ramasse ces sarments-là, on les jette au feu et ils brûlent » (Jean XV, 6). Depuis Rome jusqu'aux bûchers de l'Inquisition, on brûlera beaucoup en effet : la pyromanie sacrée s'exercera sans relâche. « Cette idée (que le monde des impies serait détruit par le feu), écrit Bouché-Leclercq, les chrétiens l'avaient reçue des voyants juifs, prophètes et sibyllistes, qui appelaient toujours soit la foudre, soit la torche, le fer et le feu, sur les villes et les peuples ennemis d'Israël. On n'a jamais tant brûlé en imagination que dans les prophéties d'Isaïe et d'Ezéchiel, la plus riche collection d'anathèmes qu'ait jamais produite la littérature religieuse ». « Dans cette opinion d'un incendie général, ajoute Gibbon, la foi des chrétiens coïncidait heureusement avec la tradition de l'Orient. (...) Le chrétien, qui fondait bien moins sa croyance sur les arguments fallacieux de la raison que sur l'autorité de la tradition et sur l'interprétation de l'Ecriture, attendait avec terreur et avec confiance cet événement ; il était certain de son imminence inéluctable ; et comme cette idée solennelle occupait perpétuellement son esprit, il considérait tous les désastres qui survenaient dans l'Empire comme autant de symptômes infaillibles de l'agonie du monde ».

* * *

Cette certitude, qu'il *fallait* que l'Empire s'écroulât pour que le Règne arrive, explique les sentiments mitigés nourris par les premiers chrétiens à l'égard des Barbares. Il ne fait pas de doute que, dans un premier temps, ils se sentirent menacés à l'égal des Romains. Ambroise, évêque de Milan, distingue ainsi les « ennemis extérieurs » (*hostes extranei*) et les « ennemis intérieurs » (*hostes domestici*). Pour lui, ce sont les Goths qu'Ezéchiel a figurés sous le nom du peuple de Magog. Mais, dans un second temps, ces mêmes Barbares, qui allaient bientôt être évangélisés, apparurent comme des auxiliaires de la justice divine. Les chrétiens ne pouvaient en effet considérer leur sort comme lié à celui d'une « Babylone d'impudicité ». C'est pourquoi le *Carmen de Providentia*, les *Commonitorium* d'Orientus ne s'intéressent guère qu'aux « ennemis intérieurs ». Au IIIe siècle, dans son *Carmen apologeticum*, l'écrivain chrétien Commodien désigne les Germains

(plus précisément les Goths) comme les « exécuteurs des intentions de Dieu ». Au siècle suivant, Orose assure à son tour que les invasions des Barbares sont des « jugements de Dieu », qui adviennent « en punition des fautes des Romains » (*poenaliter accidisse*). C'est l'équivalent des « plaies » dont Moïse s'était servies pour culpabiliser Pharaon.

Le 24 août 410, Alaric, roi des Wisigoths, qui assiégeait Rome depuis plusieurs semaines, pénètre nuitamment dans la ville, par la *porta Salaria*. C'est une patricienne convertie, Proba Faltonia, de la famille des Anicii, qui a envoyé ses esclaves occuper la porte et l'a fait livrer à l'ennemi. Les Wisigoths sont chrétiens : la solidarité spirituelle et idéologique a joué en leur faveur. Les Anicii, dont Ammien Marcellin (XVI, 8) dit qu'ils avaient la réputation d'être insatiables, étaient connus comme des fanatiques du parti catholique. Le sac de Rome qui s'ensuivit fut décrit par les auteurs chrétiens sous des dehors aimables. On vanta la « clémence » d'Alaric : « Les vaincus auraient-ils été des coupables ? » devait demander Georges Sorel. Du chef wisigoth, saint Augustin dit qu'il fut l'envoyé de Dieu et le vengeur du christianisme. Orose rapporte qu'un seul sénateur périt, que c'était d'ailleurs par sa faute (« il ne s'était pas fait reconnaître »), que les chrétiens n'avaient qu'à faire le signe de la croix pour être respectés, etc. « Ces hardis mensonges, observe Augustin Thierry, furent admis plus tard comme des faits indiscutables » (*Alaric*).

Vers 442, c'est Quodvulteus, évêque de Carthage, qui prétend que les ravages des Vandales sont justice. Dans un sermon, il s'efforce de réconforter un fidèle qui s'est plaint de leurs dévastations : « Oui, tu me dis que le Barbare t'a tout pris... Je vois, je comprends, je médite : toi qui habitais la mer, un plus gros poisson t'a dévoré. Attends un moment : il viendra un plus gros poisson encore, pour dévorer celui qui dévore, pour dépouiller celui qui dépouille, pour prendre celui qui prend (...) Ce fléau dont nous sommes battus ne durera pas toujours : en vérité, il est entre les mains du Tout-Puissant ». Enfin, vers la fin du ve siècle, Salvien de Marseille affirme que « les Romains (ont) subi leurs peines par le juste jugement de Dieu ».

Dès le second siècle, la Ville avait été envahie de cultes étrangers. On avait dressé à la Grande Mère un temple sur le Palatin, où officiaient des *fanatici*. La contagion morale fit le reste. « Par la brèche ouverte sur la barrière qui clôt l'horizon de la vie terrestre, allaient passer toutes espèces de chimères et de superstitions sorties du réservoir inépuisable de l'imagination orientale » (Bouché-Leclercq). Ce furent les *baccanalia*, les rites à mystères, le culte isiaque, celui de Mithra, le christianisme enfin. Sur les tombeaux, on lisait la mention, toujours plus fréquente : « le dernier de sa famille ». La race de Pompée avait disparu au second siècle, comme celle d'Auguste et de Mécène. Rome n'était plus dans Rome ; dans le Tibre, s'épanchaient

tous les fleuves de l'Orient. Ce n'est que beaucoup plus tard, au moment de la Renaissance, que Pétrarque (1304-1374) remarqua que l' « âge noir » (*tenebrae*) de l'histoire romaine avait coïncidé avec l'ère de Théodose et de Constantin, tandis que dans le nord de l'Europe, au début du XVIᵉ siècle, Erasme (v. 1469-1536) affirmait, tout « milicien du Christ » qu'il voulait être, que les vrais Barbares des temps anciens, les « vrais Goths », avaient été les moines et les scoliastes du Moyen Age.

* * *

Dans son essai sur *La Fin du monde antique* (op. cit.), Santo Mazzarino rappelle fort justement que, jusqu'à une époque récente, la culture du Bas-Empire est toujours « apparue *qualitativement* inférieure à celle des époques de grandes civilisations qui l'ont précédée ». Mais aujourd'hui, remarque-t-il, il n'en est plus de même : « Toutes les voix du monde romain « décadent », entre le IIIᵉ et le VIᵉ siècle, nous sont devenues accessibles ». Inversement, « du décadentisme, de l'expressionnisme, d'autres catégories modernes de la critique littéraire ou artistique, nous pouvons finalement dire qu'ils sont autant de chemins pour la connaissance du monde du Bas-Empire (...) La parenté entre notre temps et le monde du Bas-Empire est un fait sur lequel tous peuvent se trouver d'accord ». Il demande enfin : « Cette réévaluation de la poésie et de l'art du Bas-Empire, jusqu'à quel point pouvons-nous l'étendre aux manifestations d'ordre social et politique ? » Curieusement, M. Mazzarino, selon qui nous vivons probablement dans le meilleur des mondes possibles, tire de cette observation la conclusion que l'idée de décadence est pure illusion. A aucun moment, il ne lui vient à l'idée que, si le Bas-Empire semble aujourd'hui plus *appréciable* à nos contemporains, c'est qu'ils y retrouvent des stigmates qui leur sont désormais familiers, que la période actuelle renvoie plus qu'aucune autre l'image des *tenebrae* dont parlait Erasme, et que c'est par cette similitude que nous sommes mis en condition d'apprécier ce que des générations précédentes, restées en meilleure santé, ne *pouvaient* pas voir.

L'étude des conditions dans lesquelles mourut l'Empire romain n'a pas en effet qu'un intérêt historique et abstrait. La parenté des conjonctures, le parallèle si souvent tracé entre ces conditions et celles qui prévalent aujourd'hui, la rendent profondément *actuelle*. Nombreux d'ailleurs sont les observateurs qui admettent, avec Louis Rougier, que « l'idéologie révolutionnaire, le socialisme, la dictature du prolétariat dérivent du paupérisme des prophètes d'Israël. Dans la critique des abus de l'Ancien Régime par les orateurs de la Révolution, dans le procès du régime capitaliste par les communistes de nos jours,

retentit l'écho des diatribes furibondes d'Amos et d'Osée contre le train de ce monde où l'insolence des riches opprime le juste, rançonne le pauvre ; de même que s'y répercute l'âpre vitupération des apocalypses juives et chrétiennes contre la Rome impériale » (*op. cit.*).

Un Celse n'aurait sans doute pas de peine à identifier encore aujourd'hui « une nouvelle race d'hommes, nés d'hier, sans patrie ni traditions... ligués contre toutes les institutions... poursuivis par la justice... factieux prétendant faire bande à part... et se faisant gloire de l'exécration commune ». Dans le monde occidental, de nouveau *fanatici,* vivant parfois en « communauté », véritables sans-patrie, hostiles à toute structure ordonnée, à toute science, à toute hiérarchie, à toute frontière, à toute sélection, font sécession d'avec le monde et dénoncent la « Babylone » des temps modernes. De même que les premières communautés chrétiennes proclamaient l'abolition de toutes les catégories naturelles, au profit de la seule *ecclesia* des croyants, un néo-christianisme se répand, qui annonce l'avènement imminent d'une nouvelle parousie, d'un monde égalitaire *unifié* par le dépassement des « vieilles querelles », la socialisation de l'*Amour* et la fuite en avant dans la démonie du « social ». Le 30 décembre 1973, le frère Roger Schutz, prieur de Taizé, déclarait : « Par-dessus tout, qu'il y ait l'Amour, car l'Amour fait l'unité entre nous ». Le christianisme antique refusait le monde. L'Eglise de l'époque classique distinguait l'ordre d'en haut de celui d'en bas. Le néo-christianisme, ramenant avec audace ses espérances séculaires des cieux sur la terre, laïcise toute sa théodicée. Il ne célèbre plus les noces solennelles des convertis avec l'Epoux mystique, mais les épousailles du Christ et de l'humanité par l'intercession de l'Esprit universel du socialisme. Lui aussi refuse le monde, mais seulement le monde *actuel*, affirmant que ce monde peut être « changé », qu'un *autre* monde *doit* lui succéder et que l'union messianique des « défavorisés », par son intervention éclairée, peut *réaliser* ici-bas le vieux rêve des prophètes de la Bible : l'arrêt de l'histoire, la disparition des injustices, des inégalités et des tensions. « Aujourd'hui plus que jamais, l'*esprit grec* devenu *esprit scientifique*, et l'*esprit messianique* devenu *esprit révolutionnaire*, s'opposent irréductiblement. L'existence de sectaires et de fanatiques à froid, à qui la participation subjective à un corps de vérités révélées, à une *gnose*, donne, à leurs propres yeux, droit sur tout et sur tous, droit de tout faire et de tout se permettre, persiste à poser une *question de vie ou de mort* à une société au bord, non plus de la guerre de religion, mais d'une forme prochaine de ce fléau historique : la guerre de civilisation » (Jules Monnerot, *Sociologie de la révolution*, Fayard, 1969).

Contre la civilisation et la culture européennes, certains critiques reprennent les propos tenus par Orose et Tertullien contre Rome : les revers qu'elle subit aujourd'hui adviennent en *punition* de ses fautes

passées. Elle *paie* pour son « orgueil », pour sa richesse, pour sa puissance, pour ses conquêtes. Les Barbares qui la mettront à sac lui feront *expier* les souffrances du Tiers-Monde, les ambitions impuissantes et l'humiliation des mal doués. Sur ses ruines s'édifiera la Jérusalem des temps nouveaux. Alors, on verra disparaître « le voile qui voile tous les peuples, la couverture qui couvre toutes les nations » (Isaïe XXV, 7). On retrouve là une même interprétation *moralisante* de l'histoire. Or, l'histoire, pas plus que le monde, n'est *gouvernée* par une morale. Le monde est muet : il gravite en silence.

Dans son essai sur *La Question juive,* Karl Marx affirmait que seul le communisme pourrait « réaliser de façon profane le fonds humain du christianisme », marquant ainsi, en une phrase, les « insuffisances révolutionnaires » de la doctrine chrétienne (« religion des esclaves, mais non révolution des esclaves ») et les affinités entre les deux systèmes prophétiques, le spirituel et le terrestre. Roger Garaudy explicite ce propos en rappelant que le christianisme fut « un élément désagrégateur de la puissance romaine ». Il ajoute : « L'hostilité au culte impérial, le refus d'y participer et, plus encore, l'interdiction faite aux chrétiens de servir militairement l'Empire à une époque où le recrutement était de plus en plus difficile et où le nombre des chrétiens croissait de jour en jour, interdiction qui subsista jusqu'au IVe siècle, tout cela avait une signification révolutionnaire. Il y a d'ailleurs, dans le personnage du Christ, magnifié par l'imagination collective des premiers chrétiens, et qui était l'héritier de nombreux messies semblables au « Maître de justice » essénien, un aspect révolutionnaire indéniable » (*Marxisme du XXe siècle,* La Palatine, 1966). Engels, qui rappelle que, « comme tous les grands mouvements révolutionnaires, le christianisme fut l'œuvre des masses populaires », a noté lui aussi la parenté des doctrines : même certitude messianique, même espérance eschatologique, même conception de la vérité (bien perçue par P. Tillich), etc. Dans le christianisme primitif, il voit « une phase toute nouvelle de l'évolution religieuse, appelée à devenir un des éléments les plus révolutionnaires dans l'histoire de l'esprit humain » (« Contribution à l'histoire du christianisme primitif », in Marx et Engels, *Sur la religion,* textes choisis, éd. Sociales, 1960). C'est qu'à ses yeux, le christianisme est le *nec plus ultra* de la religion. Il « accomplit » (au sens de l'*Aufhebung*) toutes les religions qui l'ont précédé. Devenu la « première religion universelle possible » (Engels, *Bruno Bauer et le christianisme primitif*), il est aussi, par la force des choses, la dernière : tout aboutissement marque une césure, impliquant un *autre* début. Après le christianisme, pour autant qu'il y ait un « après », il ne peut plus y avoir que son *dépassement.*

Joseph de Maistre a dit : « L'Evangile hors de l'Eglise est un poison », et le R. P. Daniélou : « Si nous séparons l'Evangile de

l'Eglise, celui-ci devient fou ». Ces paroles prennent tout leur sens aujourd'hui, au moment où l'Eglise, nouveau catoblépas, semble vouloir abolir sa propre *histoire* pour retourner à ses origines. Pendant deux millénaires, des structures d'ordre s'étaient mises en place au sein de l'Eglise, permettant, en même temps qu'elles l'adaptaient au mental *européen,* de mettre en forme, de *raisonner* le périlleux message évangélique. Le « poison » étant adouci, les fidèles s'étaient mithridatisés. Aujourd'hui, le néo-christianisme veut mettre ces deux millénaires entre parenthèses, pour revenir aux *sources* d'une religion vraiment universelle et en rendre le message plus percutant. S'il est vrai que nous vivons la « fin » de l'Eglise (non, assurément, celle de l'Evangile), cette *fin* prend donc la forme d'un retour vers un *début.* L'Evangile (la pastorale) se sépare de plus en plus de l'Eglise (la dogmatique). Mais ce phénomène est pure *répétition :* il tend à restituer aux catholiques les conditions « révolutionnaires » dans lesquelles et par lesquelles le christianisme primitif s'est élaboré. D'où l'intérêt du regard historique, qui, en nous montrant ce qui a eu lieu, décrit du même coup ce qui nous attend.

(février 1977)

Monothéisme et totalitarisme

Le 26 décembre 1977, *Le Nouvel Observateur* titrait en première page : « Abraham, l'homme de l'année ». Bernard-Henri Lévy a pris le train en marche. Son dernier livre fait une large place à Abraham, Moïse, Jacob et les autres. Avec une thèse d'une grande simplicité, bâtie sur une affirmation unique : le totalitarisme naît de l'érosion du monothéisme. Pour lutter contre le totalitarisme, il suffirait d'en revenir à la Loi. Le monothéisme serait l'éternel *non*, le recours absolu, le principe de toute *résistance*. Cela s'appelle *Le Testament de Dieu* (Grasset, 1979). Excusez du peu. Lévy, nouveau Moïse, a pris Jahvé en sténo.

A partir de là, c'est le jeu de massacre. En face du monothéisme, il y a les « idoles ». Et les idoles, c'est tout ce qui, en Europe, ne relève pas — ou relève insuffisamment — du judéo-christianisme. Voilà donc l'Europe, encore une fois, mise en accusation. Une partie du livre s'intitule « Athènes ou Jérusalem ». Car entre les deux, il faut choisir. Nous voici reportés à l'époque où les prêtres monothéistes rasaient les colonnes des temples, mutilaient les statues, martyrisaient Hypatie, refusaient de servir l'empereur et ouvraient les portes de Rome aux Barbares. De l' « antifascisme » conséquent pour B.-H. Lévy, dont le vœu se résume en une phrase : « Oublier Athènes ».

Oublions donc Athènes. Rayé des cadres, le miracle grec pour cause de non-conformité au décalogue. Le théâtre d'Eschyle est une « inhumaine comédie ». La cité grecque, c'est bien connu, est un modèle de « totalitarisme ». Oublions Aristote, oublions les présocratiques, oublions les tragiques. Oublions aussi Sénèque et Marc-Aurèle, ces « marxistes » avant la lettre ! Oublions l'Antiquité, l'esprit antique, le stoïcisme. Et puis, oublions tout ce qui a suivi. Les chansons de geste et le théâtre classique, qui prônent des vertus fort peu « noachiques ». La Renaissance, qui se remit à l'école des Anciens. Les philosophes du XVIIIe siècle. Voltaire, cet apôtre de l'intolérance. Et les romantiques, ces ancêtres du nazisme. Oublions la politique. Et l'Etat. Et l'histoire. Et le peuple, que Lévy n'appelle plus que la « plèbe ». Et les idéaux,

dont on ne sait jamais où ça vous mène (« mon idéal de l'Etat, c'est l'Etat sans idéal »). Et le bonheur, cette « idée totalitaire » (la preuve, c'est que lorsque Saint-Just parle du bonheur, « c'est l'idéal du citoyen grec qu'il a dans l'esprit » !). Supprimés aussi Stendhal, Dostoïevski, et même Bertolt Brecht, qui pourrait bien être antisémite « à l'état latent » (bien pratique, cet « état latent », pour légiférer sur le *non-dit*). Supprimées la science et le technique. Supprimées les nations et les patries, au profit de la Thora comme « pays natal ». Décidément, on n'arrête pas la prophète.

A quoi bon continuer l'énumération ? Il faut décidément nous enfoncer dans la tête que le passé européen, le passé *spécifiquement* européen, est monstrueux. Par contre, le retour à Ur, en Chaldée, est très vivement recommandé. Lévy a l'exclusivité de la racine. C'est ce qui lui permet de faire du passé table rase. Que restera-t-il après le passage du Vandale ? Rien. Le degré zéro. La régression absolue. Le désert — seul paysage pas trop risqué. (Renan disait déjà : « Le désert est monothéiste. ») Et aussi, sans doute, le livre le plus sectaire de l'année. Assaisonné d'un recours constant aux bons vieux procédés terroristes. Vous ne voulez pas du totalitarisme ? Alors, soyez monothéistes. Echange de bons procédés : tu prends mon dieu unique ou je t'habille en gardien de camp. En clair : pour ne pas être « fasciste », il faut se rallier au « noachisme », ce monothéisme de la porte, à base de théologie négative (ne *pas* blasphémer, ne *pas* adorer les « idoles »), fait pour neutraliser le « païen ». Impossible, dans le livre de B.-H. Lévy, de sortir de ce dilemme. Sinon par un grand rire libérateur. Mais Lévy ne rit pas. Son dieu non plus, du reste.

Tout cela n'est pas très nouveau. En 1852, l'abbé Gaume, ayant dénoncé le « paganisme dans l'éducation » avec une telle ardeur qu'il s'était fait rappeler à l'ordre par Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, cita pour se justifier le Talmud : « Maudit soit l'homme qui fait apprendre à son fils la science des Grecs. » Plus récemment, on retrouvait chez les philosophes de l'école de Francfort la même crainte panique devant la raison d'Etat manifestée déjà par le prophétisme biblique, le même « rêve de l'inconditionné » (Ernst Bloch), la même espérance messianique de l'avènement d'un « Royaume » égalitaire où « tout ce qui s'élève sera abaissé » (Isaïe II, 12), le même désir de « ne pas appartenir » (*nicht mitzumachen,* disait Horkheimer), la même condamnation de l'« audace » que manifestent les hommes chaque fois qu'ils s'écrient : « Faisons-nous un nom ! » (*na'assé lanou chëm,* Gen. XI, 4). B.-H. Lévy ne désavouerait probablement pas ces mots sur lesquels s'achève l'essai d'Ernst Bloch consacré à Thomas Münzer (Julliard, 1964) : « Nous avons suffisamment vécu l'histoire du monde, nous avons assez connu, nous avons trop, beaucoup trop connu de

formes, de cités, d'œuvres, de fantasmagories, d'obstacles nés de la culture. »

Comme Horkheimer, comme Ernst Bloch, comme Lévinas, comme René Girard, ce que souhaite B.-H. Lévy, c'est le moins d'« audace » possible, le moins d'idéal, le moins de politique, le moins de pouvoir, le moins d'Etat. Le moins d'*histoire* possible. Ce qu'il attend, c'est l'*accomplissement* de l'histoire, la fin de toute adversité (cette « adversité » à laquelle correspond la *Gegenständlichkeit* hégélienne), l'affirmation définitive de l'identité du sujet et de l'objet, une justice désincarnée, la paix universelle, la disparition des frontières. La naissance d'une société *homogène*, où « le loup habitera avec l'agneau, et la panthère se couchera avec le chevreau » (Isaïe, XI, 6).

L'inconvénient de cette thèse, c'est que non seulement elle est fausse, mais qu'elle est tellement contraire à la réalité qu'elle s'en trouve portée aux confins du canular.

Dans le « paganisme », les dieux sont faits à l'image des hommes. La diversité des dieux est la projection idéalisée, harmonieuse, de la diversité des hommes, la reconnaissance et la *consécration* de cette diversité. Les peuples sont différents, les dieux sont différents. Ils ne s'excluent pas les uns les autres. Il y eut même, à Athènes ou à Rome, un « autel au dieu inconnu ». Le polythéisme exalte la forme, la beauté. Il donne naissance à l'art, à la libre réflexion, à la tolérance. La notion même de liberté est une invention européenne. A Rome, la forme juridique est sœur jumelle de la liberté. Les Grecs se définissent d'abord comme des hommes libres. Et le patriotisme naît de cette idée nouvelle : en défendant la cité, on défend un bien commun, une liberté commune. « Libres dans notre vie publique, nous ne scrutons pas avec une curiosité soupçonneuse la conduite privée de nos concitoyens, dit Thucydide dans le discours qu'il prête à Périclès, nous ne leur reprochons pas de vivre à leur guise ; mais nous sommes respectueux de l'ordre public : nous obéissons à nos magistrats et à nos lois, surtout à celles qui, pour ne pas être écrites, ont pour objet la protection des faibles. » C'est ce que B.-H. Lévy appelle du « totalitarisme ».

Le monothéisme est tout différent. Il implique la dévaluation de l'Autre au profit du Tout Autre (le *ganz andere* dont parle Rudolf Otto). C'est à cause de son « audace » que l'humanité a *déchu*, qu'elle est *entrée dans l'histoire*. Dans la Bible, cette « audace » est sans cesse condamnée, comme portant ombrage à Jahvé. Là où le polythéisme institue une diversité fonctionnelle des rapports, le monothéisme consacre le caractère *unique* de la relation entre le Créateur et sa créature. L'Ancien Testament est placé tout entier sous le signe de l'Unique, de la réduction de la diversité. Le monothéisme pose en principe l'exclusivité d'un dieu par rapport aux autres, d'une vérité qui rejette toutes les autres opinions comme autant d'erreurs dans l'absolu.

La négation de l' « idolâtrie », la tradition du désert, la tradition du temple vide, n'est autre que cette dévaluation de la diversité.

Le monothéisme, enfin, justifie *moralement* l'élimination de l'Autre. « Vous détruirez tous les lieux où les nations que vous allez chasser servent leurs dieux. Vous démolirez leurs autels, vous briserez leurs stèles, vous abattrez les statues de leurs dieux » (Deut. XII, 2-3). C'est que « Jahvé est un Dieu jaloux qui punit le crime des pères sur les fils jusqu'à la troisième et quatrième génération » (Exode XX, 5). Dans la Bible, l'adversaire est tantôt « passé au fil de l'épée » (Josué V, 21), tantôt « exterminé » (Isaïe XIV, 30). « Celui qui ne voudra pas obéir à l'autorité du prêtre qui sert Jahvé mourra » (Deut. XVII, 12). Est-ce ce que B.-H. Lévy appelle un bon remède contre le totalitarisme ? Certes, il n'y a pas que cela dans la Bible. On y trouve aussi des pages admirables. Encore ne faut-il pas nier l'évidence. Aucun texte du « paganisme » ne contient de passages ou de prescriptions morales laissant entendre que le massacre puisse être *moralement* justifié — et créant du même coup les conditions propres au développement de cette *bonne conscience* qui, mise au service de la répression, la rend encore plus impitoyable.

« L'intolérance et le fanatisme caractéristiques des prophètes et des missionnaires des trois monothéismes, écrit Mircea Eliade, ont leur modèle et leur justification dans l'exemple de Jahvé » (*Histoire des croyances et des idées religieuses,* vol. 1, Payot). « La société païenne, explique Louis Rougier, ignorait l'intolérance religieuse, parce que les religions antiques, à l'exclusion du judaïsme, puis du christianisme, étaient polythéistes. Par principe, toute religion polythéiste est tolérante, puisque, postulant l'existence d'un grand nombre de dieux, elle admet par cela même la légitimité de divers cultes (...) L'intolérance religieuse fut surtout le fait des sociétés monothéistes, qui n'admettent d'autres dieux que le leur, et qui tendent à faire fusionner le pouvoir civil et politique avec le pouvoir religieux entre les mains d'une caste sacerdotale » (*Le Génie de l'Occident,* Laffont, 1969).

Que les totalitarismes modernes représentent autant de transpositions politiques profanes du monothéisme religieux, cela a par ailleurs été démontré, non pas une, mais cent fois. Karl Marx — dont Lévy, prenant vraiment ses lecteurs pour des imbéciles, dénonce le « paganisme » — écrit lui-même que le communisme est appelé à « réaliser de façon profane le fonds humain du christianisme ». Et c'est Erich Fromm, décrivant la société sans classes comme un avatar de l'idée messianique, qui remarque que « le concept hégélo-marxiste d'*aliénation* fait sa première apparition dans le concept biblique d'idolâtrie » (*Vous serez comme des dieux,* Complexe, Bruxelles, 1975).

Plutôt confus et assez ennuyeux, fondamentalement invertébré, émaillé d'erreurs historiques à presque toutes les pages, le livre de

B.-H. Lévy a cependant valeur de *symptôme*. Il est en effet l'un des signes qui permettent de constater une évolution radicale de la nature du débat idéologique contemporain. On s'affrontait hier sur les institutions, sur le pouvoir, sur le fascisme, sur le marxisme. Et voici maintenant que l'on débat du monothéisme et du polythéisme — en soulignant, de part et d'autre, qu'il s'agit là d'une discussion véritablement essentielle. C'est un fait nouveau, qu'il ne faut pas sous-estimer. Quand Lévy écrit, par exemple : « Athènes ou Jérusalem ? Le dilemme est là, monumental, incontournable », il a au moins le mérite de clarifier le débat. Disons aussi qu'il arrive exactement sur le terrain où d'autres courants de pensée — ceux qu'il attaque, justement — souhaitaient eux aussi que ce débat s'établisse. Depuis quelque temps, d'ailleurs, le thème était dans l'air. Et ce n'est pas un hasard si, à droite comme à gauche, mais transcendant toutes les familles politico-idéologiques traditionnelles, on voit désormais se multiplier les prises de position et s'esquisser des regroupements inattendus.

Dans la mouvance Lévy, voici Julia Kristeva, qui, dans la revue *Art Press International* (mars 1979), s'interroge gravement sur le sens profond d'un certain féminisme. Son opinion est que le MLF — terrible révélation — serait plutôt contre le patriarcat. Mais le patriarcat, c'est la Bible. Et la Bible, c'est le monothéisme. Déchirement ? A peine. Ni une ni deux, la Kristeva choisit les Ecritures contre une revendication féminine aux relents de naturalisme « fascisant ». Retour à la tente. On songera à lui acheter un *tchador*.

En face, voici David L. Miller, professeur d'histoire des religions à l'université américaine de Syracuse. Lui aussi a fait son choix — mais un choix inverse. Dénonçant dans le fascisme « la pire forme de monothéisme », récusant la *Gleichschaltung* monothéiste, il se prononce pour un « nouveau polythéisme ». L'émergence d'une nouvelle sensibilité religieuse de type *polyphonique* lui semble liée à l'affaiblissement général de la pensée *monocentrique*. L'érosion du monothéisme, dit-il, est après tout dans la logique de la fin de l'anthropocentrisme, de l'héliocentrisme, du monogénisme, de l'ethnocentrisme. H. Richard Niebuhr (*Radical Monotheism and Western Culture*, 1943) définissait les dieux comme des « centres de valeur ». Or, le monde actuel est polycentrique, polysémique, multiforme, polymorphe. C'est le monde de la renaissance des identités collectives et de l'affirmation du pluralisme. « Les multiples schémas du polythéisme, écrit Miller, permettent, dans un univers pluraliste, un mouvement significatif. Ils donnent la possibilité libératrice d'affirmer la pluralité radicale du moi, qui fut rarement atteinte en raison du sentiment de culpabilité lié aux conséquences insidieuses de l'unilatéralité monothéiste » (*Le Nouveau Polythéisme. Renaissance des dieux et des déesses*, Imago, 1979).

Miller n'hésite pas à proposer de « remythologiser la pensée

occidentale, non pour abandonner la logique et la raison, mais pour découvrir d'éventuelles histoires vitalisantes blotties sous nos idées et dans les profondeurs de nos raisonnements ». Il ne s'agit ni de recréer des cultes bizarres ni de constituer des sectes absurdes, mais plutôt, comme avait déjà tenté de le faire Heidegger, de réintégrer le temps dans l'Etre, de faire en sorte que l'Etre soit toujours compris en relation avec une présence en ce monde, avec un Etre-Là (*Dasein*). Il faut, dit encore Miller, désinsérer la pensée du *logos* et la ramener du côté du *mythos,* « afin que les abstractions se chargent d'un substrat *esthétique*, et que les idées soient réinvesties de passion ».

Dans *Le Stade du respir* (Minuit, 1978), un jeune philosophe français, Jean-Louis Tristani, opposant le système invariant de la Thora monothéiste à la *lex* latine et au *nomos* grec, qui, par avance, admettent la pluralité des normes, en appelle lui aussi au polythéisme comme source de toute liberté : « On peut poser comme hypothèse que le couple Thora/*nomos* fournit l'opposition qui permettrait, dans un premier temps, d'ordonner les différentes cultures sur un axe qui va de la servitude à la liberté. La religion mosaïque constituerait en quelque sorte le degré zéro de la liberté, pendant que le *nomos* grec fait surgir au concept les conditions de formation d'un tel système. »

Fait significatif : Jean-Louis Tristani et David L. Miller citent tous deux, comme point de départ de leur réflexion, le même aphorisme de Nietzsche (« La plus grande utilité du polythéisme », dans *Le Gai Savoir*) : « Tel dieu déterminé n'était pas la négation ni le blasphématoire de tel autre dieu. Pour la première fois, on honorait le droit des individus. La liberté que l'on reconnaissait à tel dieu contre d'autres dieux, on finissait par se l'accorder à soi-même. Le monothéisme a peut-être été jusqu'à présent le plus grand danger de l'humanité. »

Il y a longtemps en fait qu'on n'interprète plus le monothéisme comme la « suite » ou comme l' « aboutissement » du polythéisme. C'est qu'au-delà de la dualité de l'Un et du Multiple, ils impliquent l'un et l'autre des systèmes de valeurs différents. « Le polythéisme est un concept qualitatif, et non pas quantitatif », souligne Paul Tillich (*Théologie systématique,* Planète, 1969). Le dieu du monothéisme est mortel. Il meurt quand on ne croit plus en lui. Mais les dieux et les déesses du « paganisme » sont immortels, parce que ce qu'ils représentent ne périt jamais, mais tout au plus se met en sommeil. Il y a tout lieu de penser, malgré les contorsions intellectuelles des *nabis* de drugstores, que, dans les familles de pensée les plus différentes, un même *désir* sera appelé de plus en plus fréquemment à se faire jour, pour restituer sa dimension *polyphonique* à la mélodie du monde. B.-H. Lévy a beau continuer (non sans raison) à se réclamer de la « gauche » — il s'agit pour lui de rester du bon côté du haut-parleur —,

sa gauche à lui se retrouvera un jour ou l'autre du côté de l'extrême-droite réactionnaire (réjouissant spectacle). A l'inverse, des courants aujourd'hui séparés se retrouveront quelque jour associés — en face. On va pouvoir choisir son camp.

(avril 1979)

5.

DES NOUVEAUTÉS ?

Les « nouveaux » philosophes

On pourrait longuement disserter sur la notion de *pouvoir*, d'abord parce que le terme est ambigu — il désigne aussi bien l'essence de l'autorité que l'autorité elle-même et les institutions ou les structures dans lesquelles elle s'incarne —, ensuite parce qu'une telle dissertation constitue l'un des fondements de toute étude politologique : pas de théorie sociale, pas d'analyse des systèmes et des gouvernements sans une définition et une théorie du pouvoir. Mais ici, il s'agit de faire bref. Disons donc les choses d'un mot : le pouvoir doit être défendu.

Je dis bien : *le* pouvoir. Il n'y a pas encore si longtemps, en effet, l'essentiel du débat politique ou idéologique opposait entre eux les partisans de telle ou telle forme de pouvoir. Or, aujourd'hui il est apparu une nouvelle catégorie d'intervenants : les adversaires de *tout* pouvoir.

L'attaque contre *le* pouvoir n'est pas le fait d'un secteur unique de l'opinion. Etroitement associée à une critique de la notion d'*Etat* (vu et considéré comme le pouvoir suprême), elle émane aussi bien d'une importante fraction du gauchisme (qui rêve de la destruction immédiate de toute forme de « maîtrise ») que des forces plus traditionnelles du communisme (qui admettent de recourir à l'usage du pouvoir, mais qui se fixent pour objectif à long terme un « dépérissement » de l'Etat corrélatif de l'avènement d'une société sans classes) ou encore de groupes à caractère « fédéraliste », « ultra-régionaliste » ou *völkisch* (qui soulignent à juste titre la nécessité d'un enracinement populaire du pouvoir, mais qui, par réaction exagérée contre les tenants d'un Etat « élitiste » et d'un jacobinisme bourgeois, en viennent souvent à nier la nécessité de la souveraineté et d'une autorité centralisée).

Je prendrai ici l'exemple de ceux que l'on a appelés, par antiphrase probablement, les « nouveaux philosophes ». Derrière la redécouverte de quelques vérités premières (« le marxisme est aussi une police »), l'esbroufe universitaire, le jargon prétentieux et la campagne de publicité bien orchestrée, leur discours se compose de quelques affirmations simples qui s'articulent en trois temps : 1) Le pouvoir est

le Mal. 2) On n'échappe pas au pouvoir. 3) Le Mal est partout. Ce qui, en termes clairs, signifie que le monde est absolument détestable parce que le *pouvoir* y resurgit toujours.

* * *

C'est l'évidence même que l'histoire ne donne aucun exemple d'une société sans organisation, sans lois, sans autorité, et, par conséquent, sans pouvoir — sans « maîtrise ». La diversité constitutive des hommes provoquant celle de leurs aspirations, en même temps que l'inégale répartition de leurs compétences, aucune société humaine ne peut faire l'économie d'une autorité. Toute société comprend nécessairement des hiérarchies, des gouvernants et des gouvernés, des « sujets » et des « objets » (étant entendu que dans une structure sociale complexe, chacun peut être simultanément *sujet* et *objet*, dans la mesure où les hiérarchies se pénètrent et se traversent mutuellement).

Par ailleurs, le problème du *pouvoir historique et/ou politique*, dont l'action consiste, par rapport à une situation donnée, à la transformer en y supprimant certaines « liaisons » et en en créant d'autres, n'est jamais, porté à un plus haut degré, que le problème du *pouvoir quotidien* pour tout homme placé devant un choix et faisant usage de son libre arbitre. Comme le rappelle Jules Monnerot dans *L'Antiprovidence*, premier tome de son traité sur l'*Intelligence de la politique* (Gauthier-Villars, 1977), la structure du fait divers et du fait historique est fondamentalement la même ; seul varie l'effet — négligeable ou considérable — de l'action entreprise, et, par suite, l'écart séparant le but recherché de l'effet obtenu (ce que M. Monnerot appelle l'effet *hétérotélique*).

Le pouvoir apparaît donc bien comme *indéracinable*. L'idée d'une « nature » antérieure à l'apparition des sociétés humaines, mais qui serait encore contemporaine de l'homme, et dans laquelle aucun pouvoir n'aurait existé, ne résiste pas à l'examen. Bernard-Henri Lévy (*La Barbarie à visage humain*, Grasset, 1977) le reconnaît lui-même, à son grand désespoir.

A son désespoir, en effet. Et c'est là que nous touchons au cœur du problème. Car si le pouvoir est partout, si l'on n'échappe pas au pouvoir, si aucune société n'a jamais pu exister sans avoir recours à lui — alors le pouvoir pourrait bien avoir quelque caractère *positif*, et sa permanence, son inéluctabilité, tendrait à montrer qu'il y a lieu de l'accepter, au même titre qu'il faut accepter (et vouloir) tout *ce qui est*, et non le récuser au nom de *ce qui devrait être*. Or, les « nouveaux philosophes » (B.-H. Lévy, André Glucksmann, Jambet et Lardreau, etc.) procèdent exactement *à l'inverse*. De ce que le pouvoir fait partie de toute vie en société, ils ne tirent pas la conclusion que le pouvoir

peut être une bonne chose ; ils en déduisent que *toute* vie sociale est mauvaise. Répondant à ceux qui croient que l'homme est *devenu* mauvais parce que passé d'un prétendu « état de nature » à un état social, B.-H. Lévy constate que cet « état de nature » n'a jamais existé, mais c'est pour en déduire que le monde est en quelque sorte *mauvais de toute éternité*. Il écrit : « Le Prince est l'autre nom du Monde. Le Maître est la métaphore du Réel. Il n'y a pas d'ontologie qui ne soit une Politique ». Par hostilité contre le « Maître », il en vient donc à refuser le « Réel », sans se demander si ce qui est *véritablement mauvais*, ce ne serait pas le *refus du monde-tel-qu'il-est*. D'où son refus de tout « progressisme » (simplement conçu comme désir d'une continuité du devenir historique). D'où son adhésion à une « rébellion » qu'il définit ingénument comme « la pure négation du réel et de l'histoire, du désir et de la langue » — sans s'apercevoir qu'un homme chez qui une telle « négation » aurait été opérée serait purement et simplement un *non-homme* ou un *homme mort*. D'où, enfin, sa conclusion générale : si le monde est mauvais, il faut s'en « retirer », c'est-à-dire ne se lier à aucune « maîtrise » ni à aucune institution, mais au contraire s'efforcer de les saper toutes, de nier toute hiérarchie, de dénoncer tout pouvoir. Si l'on est « piégé » chaque fois que l'on construit — et *quoi que l'on construise* — il ne reste en effet qu'à *détruire*. L'homme de l'avenir (au rebours de ce que disait Nietzsche) est celui qui aura la mémoire la plus courte : ce sera l' « homme du large » de Magritte, l' « homme aux semelles de vent » de Michel Le Bris, l' « intellectuel critique » de l'Ecole de Francfort, le « nomade » de Roger Dadoun. L'homme de la perpétuelle négation. Celui qui refuse le jeu, celui qui casse tout. Celui qui se méfie de toute « anthropologie positive ». L'homme du vagabondage et de la désertion.

Transposons cela sur le plan politique. Glucksmann, Lévy, Nemo, etc. dénoncent le socialisme et le marxisme. Mais ils ne le dénoncent que pour une seule et unique raison : *parce qu'ils y voient encore trop de choses contraires (à leur avis) à l'esprit du socialisme*. Ils y voient encore trop d'ordre, trop de contraintes, trop de hiérarchie, trop d'inégalités — bref, *trop de pouvoir*. Ils ne sont pas les premiers à s'engager dans cette voie. Leur originalité, toutefois, tient au fait qu'ils ne considèrent pas la doctrine socialiste comme *innocente* par rapport à des applications jugées par d'autres comme autant de « déviations ». Pour eux, la doctrine, c'est-à-dire la formulation systématique, est *déjà une déviation*. Renchérissant sur le pessimisme de Horkheimer ou d'Adorno, Glucksmann et Bernard-Henri Lévy estiment que l'aspiration socialiste se trahit elle-même dès qu'elle s'énonce sous forme de système, précisément parce que cet énoncé est déjà un compromis avec un monde ressenti comme irrécupérable. Autrement dit : la révolution est *souhaitable*, mais elle est *impossible* ; elle ne vaut que comme *espoir*,

comme *messianisme*. L'aspiration marxiste est juste, mais impossible à réaliser. Conclusion qui se retourne ainsi : l'aspiration marxiste est impossible à réaliser, *mais elle est juste*. On peut alors poser la question : pourquoi ce qui est impossible serait-il désirable ? Pourquoi le *devoir-être-qui-ne-peut-être* serait-il *vrai ?* Glucksmann et Lévy ne répondent rien sur ce point.

Ils ne répondent rien, parce que la réponse n'est plus du ressort de la rationalité d'un discours, mais du domaine des soubassements inconscients d'une structure mentale nécessairement muette sur elle-même. Les « nouveaux philosophes » dénoncent le mot « socialisme », les applications socialistes, les doctrines socialistes. Mais ils continuent à faire leur l'*aspiration* fondamentale du socialisme. En critiquant Marx et Saint-Just au nom de Sade et de Rousseau, ils expriment un *sentiment immémorial* sans rapport avec la philosophie, ancienne ou « nouvelle ». Un sentiment fait de détestation *instinctive* des puissants, d'horreur devant toute hiérarchie, de refus de toute distinction entre un meilleur et un moins bon, de répulsion à l'endroit de tout ce qui aboutit à un *classement* entre les hommes, c'est-à-dire à une distinction, à une différenciation des qualités et des mérites. C'est un *Hinterweltler*, un esprit de l' « arrière-monde » qui est à l'œuvre ici, sous la forme d'un *anti-pouvoir*. Sous-jacent à ce refus de la « maîtrise », on retrouve en effet le refus d'une loi essentielle de la vie : la loi de différenciation croissante, traduite par une spécialisation, une sélection, une hiérarchisation elles aussi croissantes. Et, corrélativement, l'aspiration à une société plus égalitaire, plus homogène, à une société qui réalise la montée de l'entropie dans la structure sociale, aboutit à son dépérissement, à son déclin et, finalement, à sa mort.

Les « nouveaux philosophes » sont donc parfaitement dans leur rôle lorsqu'ils déclarent qu'en dépit (nous dirons : à cause) de leurs critiques vis-à-vis du socialisme *institué*, ils restent fondamentalement « de gauche ». Plus logiques que les naïfs qui croient qu'ils sont « passés à droite », c'est à juste titre qu'ils se disent, avec Bernard-Henry Lévy, « biologiquement de gauche » (Radioscopie, 6 juillet 1977). Et l'on reste songeur — il faut bien le dire — devant l'incurable sottise d'une vieille droite qui a cru voir dans la « nouvelle philosophie », sinon une alliée, du moins un signe positif de l'évolution des temps — alors qu'elle se trouvait devant la formulation la plus totalement contradictoire de ses aspirations propres (supposé, bien sûr, que cette vieille droite aspire encore à une organisation de la société, et par conséquent à un ordre).

Certes, les « nouveaux philosophes » critiquent le communisme, le Goulag et le stalinisme. Contrairement à certains de leurs prédécesseurs, ils admettent même — car leur désillusion est plus grande ! — que le stalinisme n'a pas été déviation, qu'il était potentiellement

inscrit dans l'énoncé même des principes. Mais en même temps, répétons-le, c'est à l'exaltation du *pouvoir* qu'ils croient déceler dans le discours même de Marx qu'ils attribuent tous ces maux. Et comme le pouvoir — au même titre que la langue, les institutions, le Réel, le Prince, etc. — est à leurs yeux « de droite », le socialisme et le communisme se retrouvent *droitiers*, l'URSS devient un « pays fasciste » (bien qu'on nous affirme aussi que Hitler n'a jamais été que l'élève de Lénine), etc. Ainsi la « nouvelle gauche » se désengage-t-elle vis-à-vis de tout ce qui l'a précédée, par un coup de *maître* consistant à faire passer chez l'adversaire, c'est-à-dire à droite, tout le gênant de l'héritage. Ce qui veut dire que la droite, non seulement a eu à subir les coups du marxisme et du communisme depuis leur apparition sur la scène mondiale, mais, encore, au moment où ces doctrines commencent à se *défaire*, loin de bénéficier de leur déclin, se voit elle-même attribuer tous les excès et tous les crimes dont elle a, justement, été jusqu'à ce jour la principale victime ! Or, devant cet incroyable tour de passe-passe qui la frustre au plus profond d'une évolution *historique* qui devrait se faire à son avantage, que fait la vieille droite ? Elle approuve, elle se réjouit, elle fait la plus large publicité aux « nouveaux philosophes » — et elle répète à qui veut l'entendre qu'il est bien réconfortant de voir les enfants perdus de mai 1968 passer au service de la sociale-démocratie ! Bref, comme toujours, elle réagit par humeur — c'est-à-dire par *rumeurs* —, sans aller aux sources, sans chercher à savoir de quoi il s'agit, se félicitant de sa propre incapacité à faire une analyse, et persistant ainsi avec délectation dans l'habitude qu'elle a prise et dont elle est apparemment enchantée de creuser elle-même avec frénésie son tombeau.

La « nouvelle philosophie », quant à elle, reste évidemment muette sur les causes réelles du marxisme — et sur celles du totalitarisme. Glucksmann, Lévy et Cie « découvrent » qu'il y a un rapport historique entre Staline et Marx, entre Marx et Saint-Just. Mais ils ne vont pas plus loin. Dans *Les Maîtres-Penseurs* (Grasset, 1977), André Glucksmann prétend nous faire croire que Marx n'est rien d'autre que le fils de Hegel, lui-même fils de l'Allemagne éternelle : en fin de compte, c'est parce qu'il y a des Allemands qu'on massacre les Cambodgiens. La réalité ne se confond pourtant pas avec cette théorie *raciste.* Si l'œuvre de Karl Marx s'inclut effectivement, par l'entremise de Feuerbach, dans la postérité de la « gauche hégélienne », elle s'inclut surtout et avant tout dans la perspective tracée depuis au moins deux millénaires par l'idée égalitaire — le marxisme correspondant à une tentative brutale pour ramener sur la terre, pour réaliser *ici-bas*, l'aspiration à l'identique dont les Prophètes se faisaient déjà les frénétiques avocats et dont les « nouveaux philosophes », dans un autre registre, sont les chantres désabusés. Cet égalitarisme dont le

totalitarisme moderne est l'ultime aboutissement, les « nouveaux philosophes », loin de le récuser, le reprennent à leur compte. Croyant avoir extirpé la racine du mal, ils s'abstiennent de voir que cette racine n'est elle-même qu'un surgeon de l'arbre feuillu dans la ramure duquel ils ont installé leur campement.

Le pouvoir, disons-le, est encore le meilleur garde-fou que l'on ait inventé contre les excès du pouvoir. La justice est encore ce qui protège le mieux de l'erreur judiciaire : sans tribunaux, pas d'erreur judiciaire, mais pas de justice non plus. D'où le caractère contradictoire et absurde de cette « nouvelle philosophie » qui veut *à la fois* mettre un terme aux « violences » et détruire les institutions permettant de les endiguer, et qui, en attribuant à la « maîtrise » instituée l'origine d'une disposition naturelle propre à tous les vivants, ouvre, volontairement ou non, la porte à des violences désordonnées beaucoup plus redoutables.

Ce que veulent les « nouveaux philosophes », en même temps que (et par le moyen de) la destruction du « pouvoir », c'est que *l'homme cesse d'exister comme tel.* On ne peut pas, en effet, perpétuellement jouer avec les mots. Si l'on échappe pas au pouvoir, parce que celui-ci fait partie de notre nature, l'homme ne peut abolir la « maîtrise » qu'en s'abolissant lui-même. Si « le Maître est la métaphore du Réel », comme l'écrit B.-H. Lévy, pour récuser le Maître, il faut aussi récuser le Réel. Si, comme l'affirme Rousseau, « demain sera comme aujourd'hui tant qu'il y aura de l'histoire et de la culture », et qu'aujourd'hui est *mauvais,* alors il faut supprimer la culture et l'histoire. Si enfin, comme le dit encore Lévy, « il y a de la parole parce qu'il y a de la socialité » et que « la socialité, c'est la guerre », alors, pour abolir la guerre, il faut que l'homme se taise. Et comme l'homme a toujours tiré sa grandeur, et même, plus simplement, sa *condition,* d'un continuel souci de dépassement (souci qui a produit l'*histoire*), alors il faut qu'il régresse, qu'il tombe au-dessous de sa condition. On ne saurait être plus clair. C'est cela, et rien d'autre, la « barbarie à visage humain ».

(décembre 1977)

Les « nouveaux » romantiques

Ça romantise ces derniers temps. Comme on dit qu'il pleut ou que le ciel se couvre. Le romantisme est à la mode. L'inconvénient, c'est que par nature le romantisme récuse toutes les modes. Et de ce point de vue, l'essai de Gonzague Saint-Bris sur *Le Romantisme absolu* (Stock, 1978) apparaît surtout comme un excellent canular. Faire passer pour du « romantisme » cet aimable mélange de nian-nian personnaliste, de « hippysme » tardif et de dandysme en *blue-jeans,* relève en effet principalement de la plaisanterie. Et subsidiairement de l'air du temps. Résultat : un « pub-romantisme » confondant allégrement l'esthétique et la télégénie. Autrement dit : la « veillée des chaumières » revue par les « enfants de Dieu ». Ou encore : un pseudo-romantisme bien parisien, avec des soirées *in,* du vague à l'âme à plein bouillon, des petites coiffures charmantes comme dans les films de Sergio Gobbi — et de l'insignifiance considérée comme l'un des beaux-arts. Bref, du toc. Cette prose-là, par ailleurs agréablement fluide, convient au romantisme comme une faveur rose aux toiles de Caspar David Friedrich — et l'on imagine la tête de Hölderlin ou de Justus Möser lisant du Gonzague Saint-Bris. Heinrich von Kleist se serait suicidé une deuxième fois.

Il y a heureusement des « nouveaux romantiques » plus cohérents. Michel Le Bris, par exemple, dont on n'a pas oublié *L'Homme aux semelles de vent,* et surtout Jean-Edern Hallier, devenu le chantre de la « celtitude ». « Mille ans de celtitude, explique-t-il, c'est aussi mille ans d'oubli. Et une mémoire qui revient. A partir de quoi, je me pose personnellement comme barbare. Car il y a désormais une barbarie nécessaire en Occident ! »

En France, il est vrai — c'est l'excuse de Saint-Bris —, on n'a jamais très bien compris ce qu'était le romantisme. On n'en retient en général que ce qui, dans le meilleur des cas, ressortirait de ce « premier romantisme » *(Frühromantik)* dont les représentants ne se sont justement jamais donné le nom de « romantiques » et qui ne fut, en quelque sorte, que la *préface* du « second romantisme » — romantisme

vécu au sens plein, par opposition au caractère théorique du premier. De même, on s'obstine à confondre la « fleur bleue » avec une sentimentalité informe : le romantisme consisterait seulement dans le laisser-aller des sentiments. On continue, enfin, à décrire Lamartine et Musset comme des « romantiques », alors que les vrais grands romantiques français sont plus probablement Renan, Gobineau, Michelet, Nerval et Vigny.

Qu'est-ce que le romantisme ? Eternelle question, éternelle audace : « On sent le romantisme, disait Sébastien Mercier, mais on ne le définit pas. » C'est pourtant déjà une définition. Le romantisme, c'est d'abord un refus *princeps* de l'influence desséchante du rationalisme des Lumières *(l'Aufklärung)*. C'est une autre façon de penser et de sentir : la claire conscience que rien n'est définitivement clair, et que les essences éternelles prennent toujours des formes nouvelles. Dans un essai qu'ils ont consacré au groupe d'Iéna (la revue l'*Athenaeum* fondée par les frères Schlegel), Ph. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy rappellent également que « la philosophie commande le romantisme », et qu'on doit à Kant d'en avoir ouvert la *possibilité*. Le romantisme est une *philosophie*. Une philosophie de la *vie*, de la vitalité, du vouloir-être — et qui achève l'idéalisme (on achève bien les chevaux, pourquoi pas l'idéalisme ?). Ce qui implique de rompre avec toute interprétation du singulier à partir de l'universel. Les romantiques sont de ceux qui croient que le discours de l'universel part toujours du singulier. Friedrich Schlegel déclare : « L'absolu est le véritable ennemi du genre humain. »

Enfin, de même que le « gothisme » ne se ramène pas à une variété de roman noir, le romantisme implique aussi une politique, dont les grandes lignes de force ont été, dans le passé : traditionalisme monarchique, admiration pour la conception médiévale de l'Etat, conception organique de la société, retour aux origines, continuité et « simultanéité de perception » entre le passé, le présent et l'avenir, culte de l'homme exceptionnel et du « génie créateur ». Tout cela enveloppé d'un panthéisme nocturne et d'un mysticisme apparentant l'homme au divin.

« Seul le peuple est créateur », dira Wagner. Mais ce « peuple » *(das Volk)*, ce peuple « singulier-pluriel » comme dit Le Bris, n'a rien à voir avec les masses prolétariennes de la *raison* politique. Il est la totalité de la communauté nationale : la somme des morts, des vivants et de ceux qui viendront. Il est antérieur à toutes les manifestations historiques au travers desquelles on peut l'appréhender. C'est la raison pour laquelle les romantiques répondent à l'idée cosmopolite par une théorie de l'inéluctabilité des appartenances culturelles et nationales. « Le romantisme aujourd'hui, dit Jean-Edern Hallier, c'est aussi un combat pour le régionalisme européen. Les régions sont devenues ce

qu'étaient les nations au siècle dernier : les creusets privilégiés d'une culture populaire restée fidèle à elle-même. L'Europe est un archipel englouti. Un océan de cultures effacées. La région permet de les ressusciter. Je suis pour un enracinement total dans la Bretagne de mes pères. »

Cette *réappropriation* de la mémoire s'exprimait hier dans les *Chants populaires* de Herder, *Le Cor enchanté de l'enfant* d'Achim von Arnim et Brentano, les *Contes* des frères Grimm, le félibrige et le *Barzaz-Breiz*, le *Bouais-Jan* des Normands et les chants flamands de Coussemaker. Aujourd'hui, il y a le *folk revival*, les cultures régionales, les chansons populaires. Invocation aux puissances de la nuit et du feu. Retrouvailles du rythme des saisons et des générations. La nostalgie reste une source créatrice et féconde. Encore aujourd'hui, adhérer au romantisme, c'est préférer l'idéal faustien de l'hyperbole et de la forme en perpétuel devenir à la notion d'Etre absolu et de perfection finie. C'est préférer la culture à la civilisation, l'âme à l'intellect, les fécondités de la nuit aux fausses clartés qui stérilisent, le temps des origines aux froideurs du présent, l'enracinement dans les patries charnelles à l'internationalisme mécanisé d'une rationalité à courte vue.

Adhérer au romantisme, ce n'est donc pas seulement faire preuve d'individualisme et de « sensibilité ». Dès que les romantiques eurent *pris conscience* d'eux-mêmes, ils rompirent avec le culte du moi. De Novalis à Mörike ou Chamisso, du groupe d'Iéna à celui de Heidelberg, on passe de l'idée de « moi absolu » à celle de « peuple absolu ». Réappropriation du moi individuel et du moi collectif vont de pair. L'Etat lui-même, d'abord perçu comme l'ennemi des libres penchants individuels, apparaît alors comme une entité organique « indispensable, inévitable » (Adam Müller) : le cadre naturel permettant au peuple d'assurer sa continuité et de se mettre en forme.

« La vie est quelque chose comme les couleurs, les sons et la force », dit Novalis. « Le droit, comme la langue, grandit avec le peuple, se développe et meurt avec lui, lorsque celui-ci vient à perdre ses particularités profondes », dit Carl von Savigny. Voilà un langage romantique. Mais pour l'heure, si on *parle* du romantisme, on ne le vit pas. Le vrai romantisme n'est pas dans l'air. C'est plutôt le *mot* qui s'y trouve. Pourrait-on vivre un peu moins avec les mots — et un peu plus avec ce qu'ils désignent ?

(janvier 1979)

Les « nouveaux » économistes

Sous l'imprudente dénomination de « nouveaux économistes », on a pris l'habitude, depuis quelques mois, de désigner de jeunes économistes (Jean-Jacques Rosa, Henri Lepage, etc.) qui ont entrepris de faire connaître ou de populariser en France les travaux d'un certain nombre d'auteurs américains « néo-libéraux », essentiellement les élèves de l'école de Chicago, regroupés autour de Milton Friedmann (Buchanan, Alchian, Tullock, Becker, Niskanen, Williamson, etc.), auxquels s'ajoutent des éléments plus extrêmes : les « anarcho-capitalistes » ou « libertariens » (Murray Rothbard, El Dolan, Israel Kirzner, etc.), dont le chef de file est le propre fils de Milton Friedmann, David Friedmann (*The Machinery of Freedom*, Harper, New York, 1974). Ces « nouveaux économistes », dont les ouvrages ont donc surtout un caractère de *traduction* et d'acclimatation en Europe de théories anglo-saxonnes, affirment que les effets sociaux négatifs généralement attribués au système capitaliste résultent, non de la mise en œuvre des théories libérales, mais au contraire de leur insuffisante application. Ils estiment que le capitalisme n'a pas encore été vraiment appliqué ; que le concept de *marché* ne domine pas encore suffisamment la pensée sociale contemporaine ; bref, que les valeurs économiques ne prédominent *pas encore assez* au sein de la société. En suite de quoi, ils proposent : 1) un retour aux sources originelles du libéralisme ; 2) l'extension systématique d'une conception économique du monde à tous les domaines sociaux. Démarche qui, dans son principe, rejoint celle de ces auteurs qui, périodiquement, réclament qu'on « relise Marx » et qu'on en revienne au « marxisme originel », en débarrassant la doctrine des scories négatives produites par sa mise en œuvre *historique*, et qui s'évertuent à chercher la cause de l'échec, non dans la fausseté des principes, mais dans leur mauvaise réalisation.

* * *

Le discours des « nouveaux économistes » s'articule autour de trois énoncés : 1) la satisfaction individuelle est l'objet unique de toute

activité humaine ; 2) cette satisfaction est mesurable et peut être mathématiquement formulée par une fonction d'utilité ; 3) toute action est le résultat d'un processus rationnel de comparaison comptable, explicite ou non, entre des coûts et des utilités (ou de l'optimisation d'une fonction d'utilité totale).

On retrouve dans ces trois axiomes, présentés à la fois comme vérités d'expérience et comme des données hautement morales, les grands principes du libéralisme classique. La première proposition reprend l'idée que « l'homme est rationnel et poursuit son plus grand avantage » — idée présidant à la théorie rousseauiste du contrat social. « On peut montrer, écrit Jean-Jacques Rosa dans *Le Figaro*, que les institutions, famille, entreprise, système politique et administratif, ne procèdent pas de quelque autorité ou légitimité supérieure, extérieure aux individus qui les animent. Elles résultent au contraire de transactions mutuellement avantageuses entre les participants. Elles n'apparaissent et ne subsistent que dans la mesure où elles favorisent la poursuite de l'avantage personnel maximum ». Cette proposition reprend également le postulat d'*individualisme*. Elle centre la vie sociale autour de l'individu, en excluant de façon plus ou moins formelle les appartenances collectives. Elle postule, par extension, que c'est au travers de la psychologie *individuelle* que l'on doit analyser l'activité économique — ce qui revient à ne prendre en considération que la *micro-économie*, la *macro-économie*, répudiée parce que trop liée aux ensembles collectifs ou historiques (nations, peuples, etc.), n'étant plus considérée que comme un agrégat de micro-économies (de même que les peuples et les nations ne sont que des agrégats d'individus).

La seconde proposition comporte un postulat de *quantitativisme* et d'*égalitarisme*. Si l'effort et la satisfaction, la privation et le plaisir, peuvent être quantifiés, il s'ensuit que tout phénomène à caractère psychologique peut l'être également ; et, par suite, que ce qui n'est pas quantifiable n'est *pas existant*. D'autre part, le « quantitativisme » suppose que, d'un individu à l'autre, les grandeurs *sont commensurables* — ce qui trahit une hypothèse implicite d'égalité (tout au moins potentielle) entre les individus. En effet, si l' « avantage » recherché par les uns ne peut être rapporté à l' « avantage » recherché par les autres, il n'y a pas de « fonction d'utilité » globale qui puisse en exprimer la moyenne. En toile de fond de cette proposition, on retrouve la vieille illusion d'une rationalisation intégrale des comportements sociaux, laquelle équivaudrait à la « fin des idéologies » et à l'avènement d'une ère d'*objectivité* tous azimuts. Cette illusion — idéologique au plus haut point — repose sur un vœu pieux : il y a plus probablement lieu de penser que la perception rationnelle est tout aussi partielle, limitée et relative que les perceptions visuelles, auditives,

olfactives ou tactiles, et qu'elle n'échappe pas plus que ces dernières à la loi du « résidu de subjectivité ».

Enfin, le troisième axiome, consistant dans la généralisation à tout acte et à tout choix du processus « rationnel » de comparaison des coûts et des utilités, revient à faire de n'importe quelle manifestation de la volonté et de l'esprit humains le résultat d'une activité comptable. Sur le plan psychologique, la personne humaine se trouve définie comme essentiellement calculatrice et marchande ; sur le plan philosophique, c'est l'utilitarisme.

Par l'application de ces trois principes, les « nouveaux économistes » cherchent à accréditer l'idée que l'univers obéit à une logique économique et plus spécialement marchande : celle de l'égalité comptable et du donnant-donnant. Ils entendent montrer que les mécanismes du marché sont *universels ;* que les lois économiques valent pour toute activité humaine, et, dans la pratique, que toute activité humaine doit être « économisée », c'est-à-dire soumise à une analyse économique de type néo-libéral. Les travaux de l'école de Chicago, écrit Henri Lepage, se caractérisent « par l'extension du champ de l'analyse économique à de multiples domaines et problèmes à caractère a priori non économique : analyse économique du crime, analyse économique des processus politiques (théorie de la bureaucratie, théorie des systèmes de vote, théorie de l'innovation institutionnelle...), analyse économique du droit, théorie de la famille, théorie du mariage, théorie économique de la charité et de l'altruisme, théorie de la discrimination raciale, théorie économique du sexe, etc. » (*Autogestion et Capitalisme,* Masson, 1978, p. 14).

Même son de cloche, dénué de toute équivoque, chez Jean-Jacques Rosa, selon qui « la grande révélation des nouveaux économistes » a consisté à appliquer « systématiquement » le modèle marchand de comportement humain « à toutes les activités non marchandes, non monétaires » : « Le choix d'un conjoint, du nombre d'enfants, d'un député, l'intensité de la pratique religieuse, la décision d'agir ou de ne pas agir de façon illégale, tous ces aspects de la vie courante ont fait l'objet de théories poussées à l'aide des concepts de l'analyse micro-économique. C'est-à-dire que les économistes expliquent les évolutions des taux de nuptialité, de natalité, des résultats électoraux, de la religiosité et de la criminalité à partir des modifications de prix, de coûts, de revenus » (*Le Figaro,* art. cit.). Et M. Rosa d'ajouter : « Le système politique, par exemple, ne constitue pas un monde radicalement différent de l'économie de marché. L'individu qui lit la page politique de son quotidien ne raisonne pas autrement que lorsqu'il lit la page économique... Dans ces conditions, l'économiste peut appliquer ses outils habituels au marché politique, à celui du mariage, à la

production démographique, à l'offre et à la demande du crime » (*ibid.*).

Ces propos sont d'une appréciable clarté. L'analyse « économique » qui s'y trouve proposée ne se limite nullement à l'étude des *aspects économiques* que comportent la plupart des activités humaines ; mais il s'agit bel et bien de la *réduction* de ces activités à leurs aspects économiques et de l'extension à la totalité des domaines non (globalement) économiques d'une *interprétation économique du monde.* Le même point de vue avait déjà été soutenu en 1949 par Ludwig von Mises, qui, dans *Human Action,* déclarait que la théorie néo-classique de la valeur n'était pas seulement une nouvelle théorie économique, mais, ni plus ni moins, « la science de tous les comportements humains ». En d'autres termes, c'est l'affirmation de principe du « paradigme de l'*homo œconomicus* » : la *philosophia perennis* des Carthaginois.

* * *

Dans la pratique, les « nouveaux économistes » s'inspirent d'une *épistémologie* qui n'est pas moins appauvrissante. Désireux d'englober toute réalité sociale dans une rationalité pseudo-scientifique, ils ne respectent même pas les règles élémentaires de construction d'une science positive. Leur démarche, la plupart du temps, consiste à représenter un certain nombre de mots clés, tels que « coût », « utilité », « valeur », « profit », etc., par des symboles littéraux, puis à attribuer (sans aucune justification) à ces symboles une structure mathématique de façon à les intégrer dans un modèle économétrique formel de fonctions, auxquelles ils font ensuite subir les traitements les plus fantaisistes.

Ce travail de généralisation unilatérale d'une logique marchande n'est en fait qu'un jeu de présentation, doublé d'un syllogisme. Les « nouveaux économistes » extrapolent pour commencer à partir de termes à valeur sémantique multiple. Il est évident, par exemple, que la plupart des comportements humains se manifestent en fonction d'un but à atteindre, que toute activité exige un effort, que tout sacrifice implique une privation, etc. Les « nouveaux économistes » conviennent alors d'appeler « profit » (ou « utilité ») le but recherché ; « coût », l'effort consenti. Après quoi, ils feignent de croire qu'il a suffi de donner des *dénominations* économiques à un certain nombre de phénomènes, pour que, *ipso facto,* ces phénomènes deviennent *réellement* et intégralement économiques. Or, le but visé par le biais d'un acte ou d'un comportement — à supposer que ce but soit visé consciemment, ce qui n'est pas nécessairement le cas — ne correspond pas toujours au « meilleur intérêt » de l'individu. L'homme qui se

porte volontaire pour le front choisit-il la solution qui va maximiser son bien-être ? Le « but » recherché dans l'altruisme est-il assimilable à un « profit » ou une « utilité » économique ? Le « profit » est-il dans tous les cas au moins égal au « coût » ? Pour répondre à ces questions, il faudrait rendre commensurables les réalités bien différentes que peuvent désigner les mêmes mots. On est, en fait, en présence d'un raisonnement circulaire : d'une part, on donne des dénominations économiques à des phénomènes qui ne le sont pas nécessairement ; d'autre part, on tire la « preuve » de la nature économique desdits phénomènes du fait qu'ils portent les dénominations qu'on leur a données. Autrement dit, de ce qu'un phénomène peut être *présenté* de façon économique, on en déduit qu'il est véritablement économique — alors qu'on n'a toujours pas légitimé la présentation qu'on en a faite.

La théorie des « nouveaux économistes » n'est précisément généralisable qu'en raison de son caractère *tautologique :* elle est toujours vraie, mais elle ne nous apprend rien sur ce dont elle parle. Elle peut d'ailleurs s'appliquer à n'importe quoi : non seulement aux comportements humains, mais aussi bien au mouvement de la terre, à la prédation animale, etc., ce qui la rend pour le moins impropre à s'instituer en science de l'homme par excellence — c'est-à-dire en science du *spécifique humain.* En réalité, si l'on veut s'assurer de la pertinence de l'explication proposée, on doit préciser expérimentalement les grandeurs qui entrent en jeu. Autrement dit, la théorie ne sera valide que dans le cas où les « coûts » et les « utilités » cesseront d'être des étiquettes sans contenu précis, pour devenir véritablement mesurables et commensurables. Or, une telle exigence revient à limiter la validité du *processus marchand* à... l'*échange marchand.* Mais dès lors, l'ensemble de la théorie fondée précisément sur la *généralisation* du processus, s'effondre — révélant le contour assez banal d'une simple philosophie d'épicier.

Pour résumer les théories des « nouveaux économistes », on peut donc dire qu'elles pèchent d'abord par insuffisance de définitions de leur objet et des termes utilisés pour le cerner ; qu'ensuite, dans l'hypothèse où une structure cohérente pourrait être donnée au langage théorique dont les concepts employés font l'objet, ladite structure apparaît comme fondamentalement improductrice. Bref, l'activité des « nouveaux économistes » se ramène à l'insertion, souvent laborieuse, de concepts flous à portée prétendument universelle dans une structure abstraite faussement donnée comme l'image de relations réelles dans l'univers économique.

La cuistrerie, dans le discours, consiste à employer systématiquement des formules mathématiques (dans des fonctions qui se dérivent, s'intègrent et s'additionnent), même et surtout quand celles-ci n'ajoutent rien à l'exposé, en appauvrissent la portée et aboutissent à

restituer en fin de parcours des hypothèses générales banales ou des vérités élémentaires introduites subrepticement dès le début de l'énoncé. Dans *Vie et science économique* (avril 1977), Frédéric Jenny, professeur d'économie à l'ESSEC, se penche ainsi sur *la théorie économique du crime*, pour conclure, après une dizaine de pages de formules mathématiques, que « vols et cambriolages apparaissent comme étant des crimes qui paient dans le sens monétaire du terme » *(sic)*.

Ces tautologies d'une incroyable banalité, « ennoblies » par des formalisations économiques ultra-sophistiquées, s'insèrent le plus souvent dans un discours pédant, où les considérations sur l' « hétéronomisation de l'outil » et l'avenir du *computer conferencing* s'entremêlent à des citations de *Business Week* et à des dissertations sur l' « internalisation des externalités ». Ayant entrepris de « mathématiser le surmoi », J.-L. Lesourne, dans un texte sur « les rapports de la théorie de l'utilité et de la psychanalyse », indique que « si le *ça* joue un rôle essentiel dans l'existence des dimensions motivationnelles, c'est l'apparition du *moi* qui donne naissance à l'utilité ». F. Jenny, dans l'article déjà cité, n'hésite pas à se livrer à des spéculations sur l' « élasticité de l'offre de meurtre » et le « revenu psychique associé aux activités illégales ». On apprend, en le lisant, que « le crime contre les personnes, par exemple le meurtre passionnel, peut être présenté comme une tentative du criminel pour réduire le niveau de consommation de sa victime et, partant, sa propre utilité ». Et aussi que, dans une société donnée, la « valeur » de la sévérité des peines doit être telle que le « coût marginal » pour la collectivité d'une diminution de cette sévérité « soit égal au revenu marginal entraîné par l'accroissement du revenu des criminels et les économies associées à l'emprisonnement au plus bref des individus condamnés ». Le reste à l'avenant.

Ce genre de dissertations relève à la limite de la distraction intellectuelle et du jeu mathématique. On peut y voir aussi une *projection* d'une structure de raisonnement propre à l'économiste — selon le processus classique du « résidu » et de la « dérivation » (Pareto) —, visant à l'annexion de toute réalité sociale à la discipline de l'auteur, en l'occurrence l'économie.

* * *

En fin de compte, la théorie des « nouveaux économistes » apparaît comme un *système de dissimulation* pseudo-scientifique d'un choix (gratuit) en faveur d'un *système de valeurs* donné. Les présupposés idéologiques des auteurs sont d'ailleurs clairement exprimés à plus d'une reprise. Par exemple lorsque Henri Lepage explique que la perte par l'Occident de son ancienne « richesse symbolique » et culturelle a

été largement compensée, à l'époque moderne, par son « affranchissement des misères physiologiques ». « L'Occident, écrit M. Lepage, a peut-être perdu une âme : on a cessé de construire des cathédrales pour construire des châteaux, puis des usines. Mais il y a gagné autre chose : la croissance » (*op. cit.*, p. 213). En clair : le bien-être (matériel) vaut mieux qu'avoir une âme.

Les « nouveaux économistes » ne cachent pas qu'il doit résulter de leur OPA (offre publique d'achat) sur les sciences humaines un « bouleversement de la philosophie sociale » (J.-J. Rosa). Leur hostilité à l'endroit de l'Etat, leur méfiance vis-à-vis du politique, leur affirmation du primat de l'économique, leur égalitarisme foncier, s'accompagnent en effet de la conviction que c'en est fini de l'*autonomie* humaine. « La transformation de la société, précise M. Rosa, ne peut plus être conçue de façon romantique à travers l'action de quelques individus (...), mais à partir des conditions d'efficacité comparée des divers types de marché monétaires et non monétaires » (*Le Figaro*, art. cit.). Aux Etats-Unis, les « libertariens » se prononcent pour la disparition de l'Etat, la société ultra-permissive, la liberté de la drogue, le refus de la conscription militaire, l'abolition des frontières et la privatisation de la fonction publique. Ce programme n'est pas très éloigné de celui du gauchisme classique, notamment de l'idéal « convivial » d'un Ivan Illich, dont M. Lepage; pour ne citer que lui, vante longuement les mérites — tout en critiquant le cheminement par lequel son auteur parvient à ses conclusions. « Libertariens » et « convivialistes » se séparent en effet sur l'*explication* des phénomènes et sur les *moyens* proposés pour arriver au but, mais non sur le but lui-même. De fait, un ouvrage comme *Autogestion et Capitalisme* constitue un plaidoyer (au demeurant, bien argumementé) visant à démontrer que le néo-libéralisme parviendra plus sûrement et plus rapidement que l'autogestion à l'idéal égalitaire et convivial.

Concrètement, le retour au capitalisme épanoui que proposent les « nouveaux économistes » aboutirait à la transformation de la planète en un immense *marché* — un marché de plus en plus homogène, d'où les différences collectives seraient progressivement bannies. C'en serait fait alors des indépendances nationales et des autonomies de décision, politiques en particulier, puisqu'il n'y a plus de décision possible lorsque le décideur a perdu sa souveraineté. L'interdépendance économique totale apparaît à cet égard comme le parfait corollaire de l'internationalisme. C'est à cela que s'oppose, heureusement, ce que Ferdinand Fried (Ferdinand Friedrich Zimmermann, 1898-1967) appelait dès 1931 (*Das Ende des Kapitalismus — La Fin du capitalisme*, Grasset, 1932) « le mouvement irrationnel, national et social, des peuples ».

Un Etat moderne (c'est-à-dire un Etat utilisant *aussi* les *techniques*

économiques les plus perfectionnées), résolu par ailleurs à sauvegarder ce qui fait le spécifique de l'homme, ne peut être que l'incarnation d'une conception du fait social où la dimension économique de l'homme n'est pas vue comme primant toutes les autres. Un tel Etat a pour but, non seulement de satisfaire aux légitimes préoccupations et revendications économiques, mais encore aux préoccupations et aux revendications qui les *intègrent* et qui, comme telles, revêtent encore plus d'importance. Un tel Etat pourra avoir recours, selon les opportunités et les nécessités de l'heure, à des techniques « capitalistes » ou à des techniques « socialistes » : ses actions principales, celles qui fonderont sa raison d'être, seront en dernière instance motivées par des considérations autres que des considérations économiques.

(mars 1979)

6.

CULTURE

Le paradigme de la culture humaine

Le mot « culture » occupe aujourd'hui une place de choix dans le discours. Les partis politiques le mettent dans leur programme. Les écrivains s'affrontent à son sujet. Les idéologies en font souvent un élément essentiel de leurs systèmes. Il existe en France un ministère des Affaires culturelles. Voici quelque temps s'est tenu à Nice un Congrès international pour la défense de la culture. Mais *quelle culture ?* Et qu'est-ce que la culture ? Parler de « *la* culture » et dire : « *une* culture » sont choses bien différentes. De même, défendre *la* culture et défendre *les* cultures, ce n'est pas nécessairement la même entreprise. Ces glissements sémantiques induisent une multitude de quiproquos. Il vaut la peine d'y regarder de plus près.

Pour le sens commun, la culture est le résultat d'un apprentissage consacré aux œuvres de l'esprit. On parle d'un « homme cultivé », d'un « public cultivé », pour désigner celui ou ceux dont on suppose qu'ils ont acquis, en général par le biais de l'éducation, l' « imprégnation » intellectuelle et artistique suffisante pour leur permettre à la fois d'acquérir des connaissances et de former leur intelligence et leur goût. Mais cette définition ne manque pas d'ambiguïtés. Les « connaissances » jouent un rôle important : on ne peut imaginer un homme cultivé qui n'aurait pas été frotté de savoir. Toutefois, dans cette acception (la plus courante), avoir emmagasiné, à une époque donnée, certaines connaissances compte plus que de les avoir, à tout moment, présentes à l'esprit. On connaît cette célèbre boutade : « La culture, c'est ce qui reste quand on a tout oublié ». En fait, ce qui reste, c'est surtout, plus que des bribes de savoir, une certaine aptitude à percevoir *de la* culture, à distinguer le « cultivé » du « non-cultivé », à reconnaître et à identifier certains traits comme « culturels » par rapport à certains autres. D'où l'importance du *goût,* qualité qui permet de distinguer la culture de la simple accumulation du savoir, et qui aide à comprendre, par exemple, en quoi un ordinateur très savant n'est pas pour autant très « cultivé ». Or, ce goût se forme lui-même *au contact* d'un milieu

culturel, fonction des valeurs propres gouvernant, pour chaque individu, ce qui contribue à sa formation.

Par extension, la culture désigne l'ensemble des connaissances et des valeurs littéraires, artistiques, philosophiques ou morales qui constituent la *tradition culturelle* et sous-tendent les activités qui la perpétuent. Une telle notion est éminemment subjective. Elle implique que la culture soit située dans l'espace et dans le temps. Il n'y a pas, en effet, de culture « universelle » : il n'y a que des cultures particulières, apparentées le cas échéant, mais aussi très différentes les unes des autres. Ces différentes cultures, nées au sein d'ensembles humains variés, façonnées par des destins historiques variés, nourries d'expériences et de valeurs variées, expriment des *vues-du-monde* elles-mêmes variées. Le rapport, entretenu par la langue, qui les lie à leur milieu est de type « cybernétique » : la vue-du-monde tantôt perçue comme « normale », tantôt comme « idéale » à l'intérieur du groupe, influe directement sur la configuration de la culture, mais la culture, par un effet de *feed-back*, influe à son tour sur la vue-du-monde. Définissant la culture d'une société comme « la totalité des façons de penser et de réagir et des modes de conduite accoutumés que les membres de cette société ont acquis par voie d'éducation ou d'imitation et qui leur sont plus ou moins communs », Michel Leiris écrit : « Si forte est, d'une manière générale, l'emprise de la culture sur l'individu que même la satisfaction de ses besoins les plus élémentaires — ceux qu'on peut qualifier de biologiques, parce que les hommes les partagent avec les autres mammifères : nutrition, par exemple, protection et reproduction — n'échappe jamais aux règles imposées par l'usage, sauf circonstances exceptionnelles ; (...) notons aussi qu'un homme est dans la dépendance, au moins partielle, de sa culture même là où il peut sembler être le plus dégagé de toute contingence sociale : dans le rêve, par exemple, qui n'est pas le produit d'une fantaisie gratuite comme on l'a cru longtemps, mais exprime, avec un matériel d'images tirées directement ou indirectement de l'environnement culturel, des préoccupations ou des conflits variables eux-mêmes en fonction des cultures ». La pluralité des cultures constitue la richesse de l'humanité. Elle nous conduit à récuser le mythe d'une raison universelle, réfuté par Kant dans sa critique de la raison pure (mais malencontreusement réintroduit dans sa critique de la raison pratique, lorsqu'après avoir établi la relativité de la connaissance, il s'efforça, malgré tout, de déduire l'absolu du relatif). Ainsi conçue, la culture est liée à un héritage, à une filiation. Elle porte la marque d'une spécificité linguistique, nationale, géographique ou ethnique.

Pour l'ethnologie moderne, la culture est *tout ce qui s'ajoute à la nature*. Elle recouvre la totalité des activités de l'homme en tant qu'elles lui sont propres : l'ensemble des traits caractéristiques qui font

que l'être humain n'est pas seulement un animal. On dira alors que tout comportement humain *spécifique* est un comportement culturel. (Il y a, chez l'homme, bien des traits de comportement *naturels*, mais c'est en cela, précisément, qu'ils ne sont pas spécifiquement humains). Cet aspect culturel du phénomène humain en constitue l'un des traits *constitutifs*. Il est donc insuffisant de dire que l'homme, dès son origine, « avait de la culture » ou « tendait à acquérir de la culture ». L'apparition de l'homme elle-même est un phénomène culturel : la culture fait partie de la définition de l'homme-en-tant-qu'homme. Quand l'homme apparaît sur la « scène de la *nature* », il apparaît d'emblée comme un *être de culture*. Dans la façon dont les premiers hominiens s'aventurèrent hors des savanes africaines du pléistocène, Spengler voyait déjà le désir de parvenir à un « niveau culturel » plus élevé. Le travail, lui aussi, est un fait de culture. L'adaptation de la main à un outil, à une arme, est un fait de culture. L'aptitude à se représenter l'espace est un fait de culture. L'homme et la culture ne se sont pas « rencontrés » ; ils sont nés ensemble, liés l'un à l'autre comme une plante au sol dans lequel elle pousse. L'hominisation, caractérisée par l'existence d'une pensée conceptuelle permettant de *choisir* (entre tel ou tel comportement), est par elle-même *rupture avec la nature*. Il n'y a donc pas d'être de nature *et de nature seulement* qui porte le nom d'homme : il n'y a pas plus d' « homme naturel » que de « bon sauvage » (1). Dès l'instant que la main de l'homme se porte sur la nature, dès l'instant que son œil la perçoit, et du même coup la *conçoit*, celle-ci devient culture. La culture, pourrait-on dire, est la nature que l'homme, entre d'autres natures possibles, s'est donnée et par laquelle il s'est *constitué* en tant qu'homme.

Le mot d'ordre de « retour à la nature », qu'affectionnent particulièrement aujourd'hui les tenants du catastrophisme écologique, est un mot d'ordre profondément *anti-culturel*, et par là, inéluctablement, *anti-humain*. Il dérive évidemment des thèses de Rousseau, bien qu'une confusion certaine n'ait cessé de se propager à son sujet, du fait que certains milieux à juste titre hostiles au mythe du « progrès » l'ont parfois repris à leur compte, dans l'espoir, très louable dans l'intention, mais assez vain sous cette forme, d'opposer le *naturel*, non pas au

(1) Le seul « bon sauvage » recensé à ce jour est le personnage que la légende biblique appelle Adam. Dans le jardin d'Eden, avant le péché originel (l'aliénation sociale pour Rousseau, la division du travail pour Marx), Adam vit à l'état de *nature*. « Sa faute sera un acte *culturel*, puisqu'il mangera du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Adam a délaissé les lois naturelles pour la conquête orgueilleuse de l'artificialité. Désormais, son rapport avec la nature devra être médiatisé : il travaillera pour se nourrir matériellement et spirituellement ; le travail est donc un acte culturel » (David Banon, « Le sens et les significations », in *Les Nouveaux Cahiers*, automne 1974).

culturel cette fois, mais à l'*artificiel* — autre notion ambiguë qui facilite tous les glissements. Pour Rousseau, la culture se définit comme l' « identification à *tous* les autruis », c'est-à-dire comme pur universalisme. « C'est parce que l'homme s'éprouve primitivement identique à tous ses semblables (au nombre desquels il faut ranger les animaux, Rousseau l'affirme expressément), écrit Claude Lévi-Strauss, qu'il acquerra par la suite la capacité de *se* distinguer comme il *les* distingue » (*Le Totémisme aujourd'hui*). Dans la note 10 de son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* Rousseau indique effectivement qu'il préfère considérer les grands singes (décrits par les voyageurs de son temps) comme des hommes d'une race encore inconnue, plutôt que courir le risque de contester la « nature humaine » à des êtres qui pourraient en être dotés...

Résumons : toutes les pratiques humaines, en tant qu'elles sont humaines, qu'elles soient matérielles ou spirituelles, sont inventées et transmises au sein des groupes sous forme de *culture,* étant entendu que c'est l'intégration à la tradition qui fait passer de l'innovation à la fonction. Cela ne signifie pas, contrairement à ce que soutiennent les structuralistes, que les normes culturelles s'imposent aux individus d'un groupe avec une force contraignante telle qu'elle empêcherait, dans certaines sociétés du moins, toute innovation. Au contraire, notamment dans les sociétés historiquement les plus « chaudes », la culture joue un rôle de formation et d'éducation, donc d'*identification,* aussi bien qu'un rôle de personnalisation et d'incitation, donc d'*innovation.* Ce n'est pas sans raison qu'Arnold Gehlen, principal théoricien de l' « anthropologie philosophique », demande à l'homme de cultiver son « humanité », d'exploiter ce qui lui appartient en propre, afin de s'atteindre et par là même de se dépasser, et substitue au mot d'ordre régressif et rousseauiste de « retour à la nature » celui de « retour à la culture ». La nature est ce que nous étions ; la culture, ce que nous sommes devenus.

* * *

Il est également nécessaire de se pencher, plus longuement, sur l'opposition que l'on a souvent faite entre les termes de « culture » et de « civilisation ». Cette opposition n'est pas seulement une question de vocabulaire. Elle s'inscrit dans un cadre psychologique, historique et « géographique » précis : celui de la problématique franco-allemande. Elle a fait l'objet des affrontements les plus vifs. Le sociologue Norbert Elias a résumé le problème dans son livre sur *La Civilisation des mœurs* (Calmann-Lévy, 1974). « Chez les Allemands, écrit-il, le mot « civilisation » désigne quelque chose de fort utile, certes, mais néanmoins d'importance secondaire : ce qui constitue le côté extérieur de l'homme, la surface de l'existence humaine. Quand l'Allemand

entend se définir lui-même, quand il veut exprimer la fierté de ses propres réalisations et de sa propre nature, il emploie le mot « culture » (...). L'Allemand a beau expliquer au Français ou à l'Anglais ce qu'il entend par « culture », il est incapable de lui faire sentir le vécu spécifique de la tradition nationale, le halo émotif qui entoure pour lui ce mot (...). Et la discussion s'égare si l'Allemand tente de démontrer pourquoi la notion de civilisation représente pour lui une valeur, mais une valeur de second rang ». Dans la tradition française ou anglaise, la culture *participe* de la civilisation ; elle en recouvre surtout les aspects artistiques ou littéraires (ceux qui font l' « homme cultivé »). L'*Atlas culturel de la France*, édité en 1957 par Jacques Boussard, exprime cette conception française à la perfection ; il définit la culture comme « l'ensemble des habitudes morales et intellectuelles qui créent une civilisation ». Dans la tradition allemande, c'est le contraire : la *Kultur*, c'est aussi bien la poésie, le portrait, l'architecture, la musique, la religion, la science que les derniers progrès de l'art militaire, de l'industrie mécanique ou de celle du téléphone. A la limite, c'est la civilisation qui *participe* de la culture, celle-ci à certains points de vue l'englobant et la dépassant. Le rapport sémantique est donc inversé.

On ne sait qui, de Diderot, de l'abbé Raynal ou de Turgot, a le premier employé en France le mot « civilisation ». Il apparaît en 1798 dans le *Dictionnaire de l'Académie*. L'antithèse culture/civilisation se répand également au XVIII[e] siècle. Elle recouvre alors en partie l'opposition culture/nature, mais dans un sens très particulier. Pour les hommes des Lumières, la civilisation est l'état auquel les peuples sont parvenus une fois sortis de l' « état de nature » ; la culture désigne plutôt les valeurs innées qu'ils ont conservées dans cet « état de nature ». En 1750, Rousseau oppose, d'une part, *nature-culture*, et de l'autre, *civilisation*. C'est donc exactement l'inverse de ce que pensent les ethnologues d'aujourd'hui, pour qui la culture définit au contraire tout ce qui s'ajoute à la nature. D'autre part, la notion de civilisation s'étant, à cette époque, traduite généralement en Allemagne par le terme de *Kultur*, la question s'est tout de suite posée de savoir quel allait être l'équivalent allemand du mot français « culture ». Par antithèse à *Kultur*, Goethe suggère le mot *Politur* (civilisation = mœurs *policées*). Mais à partir de 1775, le mot *Civilisation* ou *Zivilisation* se répand outre-Rhin. Pestalozzi œuvre pour son adoption définitive.

C'est également au XVIII[e] siècle que les pluriels font leur apparition. Jusque-là, la « culture » et la « civilisation » avaient pratiquement le sens d'un absolu. Avec les grandes découvertes et les premières explorations, l'idée d'une *pluralité d'humanités au sein de l' « humanité »* commence à se faire jour. On parle bientôt de « cultures » et de « civilisations », et ce pluriel en vient même à désigner diverses formes

d'expressions à l'intérieur d'un même ensemble spirituel ou technique. Mirabeau, en 1767, parle de « la barbarie de nos civilisations gothiques ». On lira, dans le Larousse de 1929 : « Toutes les civilisations ne sont pas également civilisées. »

Peu à peu, le contenu des mots se précise. En dépit de la multiplicité des écoles (qui emploient parfois les mêmes mots dans des sens différents), en Allemagne, la civilisation se rapporte plutôt à l'homme et à la société « vus de l'extérieur » : au degré de l'évolution technique, aux règles du savoir-vivre, aux formes « urbaines » du comportement, etc. La culture, elle, se rapporte à l'homme et à la société « vus de l'intérieur » : à l'âme populaire, au psychisme collectif, aux valeurs essentielles, aux sentiments innés, aux formes artistiques et littéraires, etc. La civilisation n'est qu'une simple somme de données particulières à une époque et à un endroit déterminés. La culture, notion plus *synthétique,* englobe la totalité des manifestations produites par les valeurs spécifiques et les replace dans une perspective historique. En France, l'opposition n'est pas perçue de la même manière. La notion *englobante,* c'est la civilisation. Pour le Français ou l'Anglais, la civilisation constitue l'axe principal de la vie des sociétés. La culture, tout en étant fort appréciée, ne se rapporte qu'à des *valeurs ajoutées.* Elle est un « luxe » (au meilleur sens du terme) : la robe ou le bijou dont se pare le corps, mais non le corps lui-même. En Allemagne (ou en Italie), c'est l'inverse. Les aspects de civilisation, dans la mesure où ils correspondent à une approche « de l'extérieur », sont à certains égards considérés comme secondaires ou comme *artificiels :* en quelque sorte, ils ne sont que « greffés » sur un arbre dont la « *nature culturelle* » préexiste à la greffe. La culture est au contraire survalorisée, parce qu'elle renvoie à l'essentiel : elle est l'arbre lui-même. Pour le Français du XVIIIe, la politesse de cour fait partie de la culture ; pour l'Allemand, elle fait partie de la civilisation.

La notion de civilisation apparaît aussi comme liée à l'idée d'un *stade* du développement historique. *L'homme civilisé* s'oppose à l'*homme primitif.* En ce sens, la civilisation est l'aboutissement d'un lent processus de maturation : « Elle se rapporte, dit Elias, à quelque chose de fluctuant, en *progression* constante ». La notion de culture n'est pas seulement plus intemporelle. Elle renvoie au plus lointain, alors que la civilisation, liée à l'idée de *progrès,* renvoie au plus récent ; elle s'applique à ce qu'il peut y avoir d'invariant dans l'esprit des peuples, aux valeurs spécifiques qui, sans cesse transformées, restent également sans cesse identiques à elles-mêmes. En s'actualisant, la culture fait *revivre* le plus lointain passé ; elle fait d'un *type originel* un *éternel présent.*

Par rapport à la culture, la civilisation possède une portée plus générale, plus universelle. Celle-ci s'exprime doublement. Tout

d'abord, étant nés au sein d'une civilisation, de ce *seul* fait, nous sommes tous « civilisés », tandis que nous ne sommes pas tous nécessairement cultivés. D'autre part, et surtout, l'antithèse culture/civilisation se superpose en partie à l'antithèse particulier/général. Parmi les divers éléments du matériau social, la civilisation recouvre en priorité ceux qui sont les plus quantifiables (savoir scientifique, technologie, etc.), donc les plus communicables (le consensus s'établit plus facilement au niveau des faits qu'au niveau des idées). De ce fait, elle facilite la communication, elle est *ouverture*. La culture, au contraire, du fait qu'elle renvoie principalement aux éléments les moins quantifiables, les plus qualitatifs, et donc aussi les plus subjectifs (art, littérature, âme collective, etc.), est d'abord *fermeture :* prenant appui dans des spécificités incommensurables, elle réserve à un usage exclusivement intérieur les valeurs qu'elle contient. Une civilisation peut devenir *mondiale* (c'est, à certains égards, ce qui est en train de s'accomplir), la *pluralité des cultures* demeure. Dès 1905, Josef-Ludwig Reimer observait : « La culture n'est pas susceptible d'être transmise, la civilisation l'est jusqu'à un certain point ». Pour un étranger qui n'est pas né dans une civilisation, il est relativement aisé de s'y adapter et, ainsi, d'y *entrer :* étant quantifiables, les éléments de civilisation s'appréhendent par le seul jeu de l'intellect. En revanche, si l'on n'en est pas l'héritier, il est pratiquement impossible d'*entrer* dans une culture, c'est-à-dire de la percevoir de *l'intérieur* et de l'apprécier comme telle. Pour cela, en effet, ce n'est pas l'intellect qui est sollicité, mais bien l' « âme ». A l'époque coloniale, les habitants du Congo ou de l'Indochine pouvaient participer de la civilisation française ; ceux du Togo ou du Sud-Ouest africain ne pouvaient participer de la culture allemande. Aujourd'hui, un étranger s'installe plus facilement aux Etats-Unis, qui n'est qu'un pays de civilisation, qu'en Italie ou en Allemagne, qui sont d'abord des pays de culture. La phrase de Hugo : « La littérature, c'est la civilisation », est aussi incompréhensible pour l'esprit allemand que peut l'être, pour l'esprit anglais, la phrase de Goethe : « Ame de l'homme, comme tu ressembles à de l'eau ! »

Par extension, on peut dire de la civilisation qu'elle rassemble et qu'elle *universalise*, alors que la culture *individualise* et *différencie*. « La notion de civilisation, remarque Norbert Elias, efface jusqu'à un certain point les différences entre les peuples ; elle met l'accent sur ce qui, dans la sensibilité de ceux qui s'en servent, est *commun à tous les hommes* ou du moins devrait l'être (...) La notion allemande de culture, par contre, souligne les différences nationales, les particularités des groupes ; c'est grâce à cette fonction qu'elle a pu revêtir une importance dépassant, par exemple, dans le domaine de l'ethnologie et de l'anthropologie, l'aire linguistique allemande ».

Aucun peuple, néanmoins, n'a le monopole de l' « ouverture » ou

de la « fermeture » au monde. Selon les peuples, par un subtil jeu de compensations, « ouverture » et « fermeture » s'articulent différemment. Dans les pays où la civilisation domine, l'*universalisme* spontané s'accompagne en général d'un ethnocentrisme conceptuel puissant, les deux tendances se rejoignant dans le refus ou la difficulté d'admettre les différences (c'est-à-dire le fait qu'il y ait d'autres *formes* de civilisation). Dans les pays où la culture domine, l'affirmation du *moi* collectif permet au contraire d'atteindre l'*universel* (au sens qu'un Goethe donnait à ce mot) : à partir d'une claire conscience positive des particularités de sa culture, l'individu est porté à accepter les particularités des autres (c'est-à-dire le fait qu'il y ait d'autres *formes* de culture). Dans l'Allemagne de la fin du siècle dernier et du début de ce siècle, le mouvement de jeunesse du *Wandervogel* (fondé en 1896 par Karl Fisher dans un faubourg de Berlin), alors même qu'il s'organisait en *Bund* (« association connotée par toute une conception de la *fermeture* du groupe », observe Jean-Pierre Faye), voyait ses membres partir à l'aventure pour se retrouver eux-mêmes par l'intermédiaire des autres — ainsi que Goethe ou Dürer s'étaient *trouvés eux-mêmes* en se rendant en Italie. « Les Allemands voyagent plus souvent et plus volontiers que les Français, écrit Maurice Betz, mais ce n'est pas en cela surtout qu'ils se distinguent de nous. La plupart d'entre eux voyagent autrement » (*Portrait de l'Allemagne*, Emile-Paul, 1939). Dans le vocabulaire allemand, à côté du mot *reisen*, « voyager » (au sens classique), le verbe *wandern* a un sens différent. On le traduirait improprement par « migrer », bien qu'il corresponde d'assez près au mot latin *migrare*. Il désigne un mode d'ambulation, de pérégrination, de voyage (à pied) presque toujours sans but, qui semble une réponse à l'appel du « large », c'est-à-dire, en l'occurrence, de l'infini. Peut-être est-ce un substitut dans l'espace de ce que l'on voudrait opérer dans le temps : « Notre *Wandern*, a écrit Otto von Taube, est une sorte de nostalgie (*Sehnsucht*) de nos origines ancestrales ». C'est cette sorte d' « universel » que Wagner met en honneur dans son livre sur Beethoven. On peut le rapprocher du panthéisme implicite, de cette « religiosité de l'univers » (*Weltfrömmigkeit*) qui imprègne la pensée des grands mystiques allemands aussi bien que celle de Goethe, et au bord de laquelle Luther lui-même a rôdé.

Les pays de civilisation ont, de ce fait, une tendance plus marquée à penser instinctivement qu'ils détiennent *la* vérité, à estimer de bonne foi qu'ils constituent pour le monde le seul modèle *possible*. Que, par ailleurs, ces pays soient de système social « ouvert » ou « fermé » importe peu : le comportement à l'étranger du touriste français et du touriste américain ne diffère pas essentiellement. Les Américains sont convaincus d'être à l'avant-garde de la seule forme *possible* de progrès. Et lorsqu'on parle du « goût français », c'est en général pour impliquer

que les autres n'en ont pas. En 1930, Friedrich Sieburg notait avec malice « la tendance de la France à tenir la civilisation du monde soit pour française, soit pour fausse » *(Dieu est-il français ?)*. La France, « catholique et universelle », précisait-il, « n'a jamais pu séparer l'idée de patrie et l'idée d'humanité ». Propos confirmé par Bernard Grasset qui, dans sa réponse à Sieburg, écrivait : « Ce que le peuple de France partage, et a toujours partagé, avec les plus grands de ses penseurs, c'est un certain esprit, plus précisément une certaine « notion de l'homme ». Cette notion de l'homme que vous dites purement française s'impose à ce point à la conscience des Français, qu'ils ne peuvent que la confondre avec la vérité éternelle de l'homme et qu'ils ne sauraient être déterminés que par elle (1). » A la même époque, Louis Reynaud vante le « rôle d'éducatrice » de la nation française (*Français et Allemands*, Fayard, 1930), et le manuel de Lavisse précise : « Notre patrie est la plus humaine des patries ». « Ce qui distingue notre langue, disait déjà Rivarol, c'est l'ordre de la construction. Le français nomme d'abord le sujet du discours, ensuite le verbe qui est l'action, et enfin l'objet de cette action : voilà la logique naturelle à tous les hommes ; voilà ce qui constitue le sens commun ». Après lui, Victor Delbos, voulant définir « les caractères généraux de la philosophie française », déclare dans son cours de Sorbonne de 1915-1916 : « Aucun de nos grands philosophes n'a admis un instant que ses doctrines et ses vues dussent refléter les traits intellectuels de sa seule nation (...) Tous ont cru et voulu philosopher pour la conquête d'une vérité universelle » (*La Philosophie française*, Plon, 1919). « Par suite de son origine rationnelle, affirme Paul Gaultier, l'âme française est douée d'une indéniable universalité, à l'image de la raison elle-même dont elle provient. Elle peut, de ce fait, s'appliquer à tous les peuples, quelles que soient leurs tendances, et devenir pour eux un cadre de vie en société » (*L'Ame française*, Flammarion, 1936).

L'évolution des deux mots a pu, enfin, être rapprochée de deux procès tout à fait distincts de formation de l'unité nationale. En France, celle-ci a résulté de l'agrandissement du « pré carré » par le clan capétien. L'entreprise s'est effectuée bien souvent par la force, au détriment des spécificités locales et de la personnalité des régions conquises. Pour désarmer les velléités de rébellion de la noblesse, le pouvoir central a eu recours au système de la *cour*. La centralisation s'est effectuée dans tous les domaines : l'unification du royaume est

(1) La réponse de Grasset est publiée en annexe à l'édition française de *Gott in Frankreich*. Bien qu'elle contienne surtout des remarques critiques, elle début par ces mots de politesse bien caractéristiques : « Cher Monsieur Sieburg, si les Français savent lire votre livre, ils l'aimeront ». Plus loin, Grasset remarque : « Voyez-vous, je crois qu'entre nous tout se joue autour du mot *Kultur* ».

allée de pair avec l'unification de la langue. En Allemagne, l'unité nationale, plus tardive, s'est réalisée par opposition aux cours princières, du fait d'une volonté et d'une spontanéité populaires se découvrant, par le biais de la langue notamment, une *âme commune*. En France, comme en Angleterre, l'Etat a créé la nation et façonné le peuple à son image. En Allemagne, le peuple a créé la nation, qui a créé l'Etat. Tandis qu'en France, toute la vie sociale de l'ancienne monarchie était dominée par ce foyer de *civilisation* qu'était la cour, en Allemagne, au fur et à mesure que progressait la « curialisation » (*Verhöflichung*) dans la couche dirigeante, le fossé se creusait entre la vie citadine, dominée par la bourgeoisie, et la vie campagnarde, où l'aristocratie terrienne vivait encore en symbiose avec le peuple.

« La civilisation, écrit Norbert Elias, exprime l'autosatisfaction des peuples dont les frontières nationales et les caractères spécifiques ne sont plus, depuis des siècles, mis en question, parce qu'ils sont définitivement fixés (...) La notion allemande de culture, au contraire, appartient à un peuple qui, par rapport aux autres peuples d'Occident, a accédé très tard à l'unification et à la consolidation politiques, et dont les limites ont fluctué pendant des siècles et menacent toujours de le faire... La notion de culture, dès lors, reflète la conscience d'une nation obligée de se demander continuellement en quoi consiste son caractère spécifique, de chercher et de consolider sans cesse ses frontières politiques et spirituelles. »

Un simple regard sur la *continuité* de leur histoire nationale ne peut que conforter les Français dans l'idée qu'ils ont le « monopole » de la civilisation. L'entreprise des « quarante rois » semble, *a posteriori*, obéir à une mystérieuse prédestination ; d'où la conception métaphysique de l'hexagone (la nation qui *devait* être), le mythe des « frontières naturelles », etc. Etat, nation, civilisation : en France, ces trois concepts coïncident, car c'est dans l'idée de civilisation que le génie national entend s'exprimer. La civilisation française naît avec les Capétiens, tandis que la culture allemande existe indépendamment des rivalités de la papauté et de l'empereur. La France a tiré son idée d'universalité de l'héritage romain, mais elle l'a tout de suite reportée sur elle-même — ce qui lui valut les critiques de Dante. *Gesta Dei per Francos !* On ne sait, par contre, s'il faut interpréter *Gott mit uns !* (« Dieu avec nous ! ») comme une constatation ou un souhait. Jeanne d'Arc va plus loin lorsqu'elle déclare : « Ceux qui font la guerre au Saint Royaume de France font la guerre au Roi Jésus ». Barrès dira : « Les Français, les premiers, ont inventé l'idée de guerre sainte. Le soldat de l'an II, quand il croit apporter au monde la liberté et l'égalité, se dévoue du même élan et dans le même esprit que le croisé de Jérusalem » (*Les Traits éternels de la France,* Emile-Paul, 1916).

La civilisation ouvre sur le *fini :* la perfection fermée ; la culture sur

l'*infini* : la perfection inachevée. Les Allemands trouvent que le fini n'est pas très passionnant. Les Français sont mal à l'aise devant l'infini. Voltaire écrit : « Il vaut mieux sans doute penser à sa santé qu'à l'espace infini ». C'est pourquoi, dans les deux pays, la musique notamment n'a pas le même statut. En France, elle est d'abord un divertissement ; en Allemagne, une façon pour l'inconscient populaire de se dévoiler. « On pourrait en effet, écrit Sieburg, en partant de la forme de culture française, condamner la musique en tant qu'élément de formation humaine, puisqu'elle interrompt la continuité de la raison, dépouille de leurs formes humaines les impressions raffinées, rejette dans le chaos la sensibilité civilisée et relie à nouveau l'homme à cet univers primitif auquel le Français s'enorgueillit précisément d'avoir échappé » (*op. cit*). La musique, la philosophie, la psychologie des profondeurs : toutes ces disciplines « faustiennes », que le Français ne peut « encercler » par le raisonnement, ont fleuri plus particulièrement dans les pays de langue allemande, tandis que les disciplines « finies », le grand art du jardin, la peinture de chevalet, la sculpture et l'architecture classiques ont connu en France un magnifique essor.

Mais l'infini, c'est aussi ce qui dans la nature n'a pas de bornes : l'eau, l'air, le vent, la mer, le torrent — les éléments *sauvages*, « originels », par opposition à la nature *domestiquée*. La liberté, dans les pays de culture, c'est d'affronter le destin comme on affronte l'ouragan. « L'esprit français, écrit Sieburg, est pris de vertige à la pensée que la vie humaine pourrait être autre chose que le déploiement de la liberté que chaque être porte en lui dès sa naissance. L'enfant est formé d'après l'idéal de l'adulte, son éducation est une éducation morale et intellectuelle, et non pas une éducation naturelle. On renonce à tirer parti de son plaisir au jeu et l'on préfère lui inculquer le sentiment qu'il appartient à la société humaine, c'est-à-dire française ». C'est sur une telle opposition que repose l'antinomie classicisme-romantisme, telle qu'elle se manifeste dans l'art, dans la littérature et jusque dans l'agencement des jardins (le jardin « à la française » : celui où tout est « civilisé »). Du reste, si la Touraine est le jardin de la France, la France est le jardin de l'Europe. Le « beau pays français » séduit par son élégance et son allure. C'est un pays dépourvu d'extrêmes, de déchaînements et de passions : « Pan se présente ici avec des allures civilisées » (Sieburg). La nature elle-même est domestiquée : ce sont les vignes que l'on cultive, les champs qu'on ensemence, les campagnes riantes. En Allemagne, la nature, ce sont les lacs encaissés dans les montagnes, la lande de Lunebourg où passent les chasses sauvages, les forêts que Rubezahl emplit de son tumulte, les profondeurs inexplorées. En France, le touriste allemand sera souvent plus touché par les landes de Carnac que par les jardins de Blois. Ernst-Robert Curtius explique pourquoi : « On se dit que ces menhirs et ces

falaises seront encore debout, quand la splendeur de Paris et l'éternité de Rome auront depuis longtemps été englouties par la terre » (*Essai sur la France*, 1932).

La phrase de Curtius illustre bien ce goût de l'*originel* (tout ce que la langue allemande désigne par le préfixe *ur- : Ursprung, Urgeschichte,* etc.) intimement lié au sens de l'infini et qui conduit à ce que Frobenius n'a pas hésité à appeler la « science du destin ». (Sieburg, lui, parle d' « hyperconscience du temps »). C'est dans le célèbre *Discours* (1807-1808) de Fichte que cette recherche du caractère originel éclate avec le plus de force. Fichte voit dans la langue allemande l'élément *premier* de la vie commune. Le peuple allemand, dit-il, est un *peuple originel.* La nation française, née d'une *soumission* (à la conquête romaine), est une nation « dérivée », tandis que dans la nation allemande, née d'une *révolte* (contre l'influence étrangère), le peuple, dès l'origine, a été confronté aux forces élémentaires de la nature et de la vie. Le peuple allemand est donc le seul qui puisse vraiment parler de « langue maternelle » *(Muttersprache) :* sa langue l'a « mis au monde » comme une mère. « Chez le peuple dont la langue est vivante », écrit Fichte, la *culture* pénètre la vie entière et atteint la totalité du peuple ; l'artiste ne fait qu'exprimer en le portant à l'idéal un sentiment que tous ressentent plus ou moins confusément. » Chez les autres, la culture et la vie sont radicalement séparés : il y a comme une « cloison » entre les classes cultivées et le peuple. Dans *Les Maîtres-Chanteurs de Nuremberg,* Walther fait la leçon au greffier Beckmesser : « Ce n'est pas vous autres les intellectuels qui êtes les inventeurs, mais le peuple... » (III, 53). C'est donc dans le domaine de la langue que le peuple allemand trouve la *continuité* que la nation française trouve dans son histoire. Mais cette langue, depuis ses origines, est en même temps un devenir. Presque homogène depuis le début, elle n'a pas eu besoin d'être *unifiée,* au sens où la langue française, diverse par ses origines, a eu besoin d'être unifiée. Elle reste donc « ouverte » et, au sens propre, *infinie.* « Le français, à notre sens, est une langue achevée, écrit Sieburg ; tandis que l'allemand, grâce à la possibilité de former des mots composés, est pareil au flux et au reflux éternels d'un océan ». D'où ce mot de Keyserling, qui paraît si curieux au goût français : « Seul l'insuffisant est productif ». La « clarté française » (« Ce qui n'est pas clair n'est pas français », affirmait Rivarol) résulte en effet d'un effort opéré sur la langue pour la rationaliser. Depuis le XVII[e] siècle, les grammairiens n'ont pas cessé de discipliner la langue française, lui donnant un caractère *académique* inséparable du classicisme : après Malherbe, Villon et Rabelais deviennent *impossibles.* Le type de construction est lui-même révélateur. Le français obéit à un ordre interne *analytique* et rationnel (sujet-verbe-complément), tout à l'opposé de l'allemand, où le verbe qui donne son *sens* à la phrase ne

vient qu'au bout d'une période parfois très longue. « L'allemand va de l'accessoire à l'essentiel, écrit très justement Louis Reynaud, comme s'il obéissait à une sorte de crescendo *musical* » (*L'Ame allemande*, Flammarion, 1933). (Ce type de construction ne se rencontre en France, de façon révélatrice, que dans la *poésie*, afin de produire un effet pathétique exceptionnel). L'allemand est en effet gouverné par l'esprit de la « musique », non par celui de la raison. La phrase allemande est *synthétique*. Elle tend à « tout exprimer en même temps », révélant du même coup une tendance fondamentale à associer *en un seul concept* des notions qui nous paraissent contradictoires. La langue française est une *forme finie ;* plus limitée du point de vue conceptuel, elle est aussi plus précise. En Allemagne, c'est l'inverse et cette différence se constate aussi dans le domaine de la science et de la philosophie. La philosophie française s'exprime dans le *cadre* de la langue française ; elle ne peut briser ce cadre. La philosophie allemande, au besoin, *crée sa langue*. Selon Curtius, « un Hegel, un Schopenhauer, un Nietzsche ne sauraient exister en France : ils dévasteraient le jardin de la civilisation et ruineraient le royaume des humains. L'infini de l'esprit ne peut s'accommoder des cadres à l'intérieur desquels se meut la philosophie française. Car la philosophie elle-même ne peut s'ériger en souveraine que là où elle est libre de parcourir l'espace inexploré, sans qu'aucune barrière ne vienne entraver son essor. C'est pourquoi elle ne joue qu'un rôle secondaire dans la vie intellectuelle française ».

D'un côté, on a donc l'art de Versailles, la courtoisie et la morale de l' « honnête homme », le sens de la mesure, le goût de la *forme* et de tout ce qui est *achevé*, les vérités éternelles et les principes immuables, le sens aigu de l'alternative (ou bien... ou bien), la nette séparation entre la raison et l'imagination (qualifiée de « folle du logis »), Chrétien de Troyes et Corneille, Thomas d'Aquin et Descartes, le drame théâtral gouverné par une exigence rationnelle « finie » (l'unité d'action, de temps et de lieu) et qui représente des conflits entre des personnages bien déterminés ; et de l'autre, la Réforme, le romantisme, le *Sturm und Drang*, le goût de l'*idée en acte*, la tendance à l'infini et le « frisson » du devenir, la conciliation des contraires, la continuité entre le conscient et le subconscient, les systèmes de Leibniz, de Schelling, de Hegel, de Schopenhauer, de Kant et de Nietzsche, la tragédie où le conflit oppose moins les protagonistes entre eux que les protagonistes et le destin, etc. Rien n'*est* en Allemagne, tout *devient*, et ce n'est pas un hasard si dans cette langue le verbe « devenir » est auxiliaire. « Le besoin de demeurer dans un état créateur, écrit Sieburg, besoin spécifiquement allemand, est en opposition avec le besoin essentiellement français de parachever une œuvre. »

* * *

Au XVIII[e] siècle, le rayonnement de la cour de France touche l'Europe entière. L'éclat de la *civilisation* atteint son apogée. Bayle, réfugié en Hollande, constatait déjà : « Tout homme veut savoir parler français, on regarde cela comme une preuve de bonne éducation ». En 1725, dans son *Traité des études,* Charles Rollin, recteur de l'université de Paris, écrit : « La langue française s'est emparée, non par la violence des armes, ni par autorité comme celle des Romains, mais par sa politesse et ses charmes de presque toutes les cours de l'Europe ». En 1767, Voltaire observe : « Notre langue se parle à Vienne, à Berlin, à Stockholm, à Moscou ; elle est la langue de l'Europe ». En 1777, le marquis Caraccioli, ambassadeur de Naples à la cour de Louis XVI, publie une brochure intitulée *Paris, le modèle des nations étrangères, ou l'Europe françoise.* « La jolie nation ! écrit-il des Français. Ils brillantent tout ce qu'ils disent, ils assaisonnent tout ce qu'ils font. Ce sont les femmes qui veloutent les caractères et qui font naître cette aménité si nécessaire dans le commerce de la vie ». Pour l'abbé Galiéni, Paris est « le café de l'Europe ». Pour se dégrossir, les jeunes princes étrangers viennent s'instruire à Paris. Ils fréquentent les salons, où trônent des femmes d'*esprit.* Dans ces salons, comme l'écrit Louis Rougier, « on disserte de tout, mais sans pédanterie ; on aborde tous les sujets, mais on les accommode toujours du sel grésillant de la repartie. On y sermonne, on y argumente, on y badine, mais avec une grâce insinuante, une parole flexible, une fusée de mots qui se décochent comme des flèches, et touchent comme des pointes » (« Le Français, langue de l'intelligence au XVIII[e] », in *Le Spectacle du monde,* février 1975). La bourgeoisie cosmopolite, acquise à la philosophie des Lumières, donne le ton. Avoir ses entrées dans le « royaume de la rue Saint-Honoré » est un privilège que chacun se dispute. Célébrant M[me] Geoffrin, l'abbé Delille écrit : « Il m'en souvient, j'ai vu l'Europe entière/D'un triple cercle entourer son fauteuil ». Dans toute l'Europe, surgissent des imitations de Versailles et de faux Trianon. Gibbon, Goldoni, Casanova écrivent en français. « Phénomène spontané », affirme Louis Réau dans un livre qui fait autorité (*L'Europe française au siècle des Lumières,* Albin Michel, 1938 et 1971).

En Allemagne, les cours sont les premières gagnées à la mode française et, par suite, au libéralisme des Lumières. A partir des aristocraties princières, le français se répand dans toutes les couches de la bourgeoisie. Leibniz parle et écrit en français (ou en latin), rarement en allemand ; il évoque même la possibilité que le français, comme en Belgique, devienne la langue nationale. « Rien n'est plus vulgaire que d'écrire des lettres en allemand », assure en 1730 la fiancée de

Gottsched. En 1740, dans ses *Lettres françoises et germaniques*, E. de Mauvillon remarque : « Il y a quelques années, on ne disait pas quatre mots en allemand sans y ajouter deux mots de français ». « La langue allemande, note l'Anglais John Moore vers 1790, est regardée comme un dialecte vulgaire et provincial, tandis que la française est considérée comme la seule convenable aux gens d'un certain rang. Les enfants des premières familles l'apprennent avant de savoir leur langue maternelle et l'on cherche à leur en inspirer de l'éloignement : on craindrait que sa prononciation ne leur fît contracter un mauvais accent qui les empêcherait de bien articuler la française ». L'Autriche, qui fut longtemps plus « italienne » que « française », se met rapidement au goût du jour. L'impératrice Marie-Thérèse fait toute sa correspondance en français, et il paraît à Vienne plusieurs journaux dans notre langue. Dans le nord de l'Allemagne, la présence des réfugiés huguenots contribue à « franciser » certaines régions (notamment le Brandebourg, où l'on compte 25 000 protestants d'origine française). Arrivant à Potsdam, Voltaire découvre que le français est devenu la langue officielle du royaume de Prusse ; il souhaite aux écrivains allemands « un peu plus d'*esprit* et un peu moins de consonnes ». A Rheinsberg, le prince Henri de Prusse tient une cour à la française. « J'ai passé la moitié de ma vie à désirer voir Paris, déclare-t-il. Je passerai l'autre moitié à le regretter ». Son neveu, le margrave d'Anspach, est un gallomane enragé. « Comme son oncle, dit un auteur du temps, il détestait la langue allemande et ne s'en servait que quand il ne pouvait s'en dispenser. Il eut des maîtresses de tous les pays, excepté des Allemandes ». Dans le Hanovre, Zimmermann écrit, en 1769 : « On ne prononce pas ici un seul mot qui ne soit du français ; on coquette en français ; on plaisante en français ; on s'embrasse en français ». C'est à cette époque que de nombreux mots français pénètrent dans la langue allemande : termes militaires (*Admiral, Armee, Batterie, Kaserne, Marsch, Matrose, Regiment*), termes de chasse et de manège (*Parforcejagd, Passade, Piaffe*), verbes en *-ieren* (*avancieren, defilieren, rekrutieren, outrieren, rekommandieren*), termes abstraits (*Delikatesse, Galanterie, Raffinement, grotesk, kolossal, pompös, raffiniert*), termes d'art (*Bronze, Büste, Kanapee, Maskerade, Konzert, Kabinett*), de littérature et de théâtre (*Redakteur, Feuilleton, Belletristik, Phantasie, Broschüre*), de mode et de cuisine (*Friseur, Garderobe, Korsett, Likör, Frikasse, Perücke*), argot d'étudiants (*Renommage, fidel, solid, kaput*), etc. Cela finit par donner une sorte de charabia franco-tudesque, où l'on écrit *Ein Cavalier ist welcher ein gut Courage hat, ein Servis von Porcellain*, ou pis encore.

La réaction se produit lentement. Elle s'exprime d'abord par des regrets. Dès 1687, l'Allemand Christian Thomasius écrit dans son discours *Sur l'imitation des Français* (*Von Nachahmung der Franzo-*

sen) : « Si nos ancêtres revenaient en ce monde, ils ne nous reconnaîtraient plus : nous sommes des dégénérés, des bâtards. Aujourd'hui tout doit être français chez nous : français les habits, les plats, le langage, françaises les mœurs, français les vices ». Cramer déplore, lui aussi, la « gallicisation » (*Verwelschung*). « Dans beaucoup de sociétés distinguées de Hambourg, observe-t-il, notre pauvre langue maternelle est entièrement proscrite ; il y a des jeunes gens qui prononcent jusqu'à leur nom à la française ». Des sociétés littéraires moquent les *Französlinge* (ceux qui « singent » la France) et « traduisent » les gallicismes. Leibniz fonde à Vienne la Teutschliebende Gesellschaft (Société teutophile).

A partir de 1780, l'*intelligentsia* de la classe moyenne, consciente d'exprimer les aspirations populaires, se rebelle contre la mode. Aux bonnes manières venues de l'étranger, aux mœurs *civilisées*, mais qu'ils jugent décadentes, les futurs théoriciens du *Volksgeist* opposent une *culture* venue des profondeurs de l'âme populaire. Frédéric II, pourtant acquis à l'universalité du français, finit lui-même par s'inquiéter de la « déculturation » de la Prusse. Les idées de 1789, d'abord saluées avec enthousiasme par nombre de grands esprits, sont critiquées avec de plus en plus de vigueur. Herder insiste « sur l'immoralité du français, langue de salon, souple, insinuante, faite pour la dissimulation mondaine et diplomatique, qui sacrifie tout à la politesse, à la bienséance aux dépens de la sincérité, tandis que l'allemand ne se prête qu'à l'expression du vrai » (Louis Réau, *op. cit.*). Goethe reprend la même idée dans *Wilhelm Meister :* le français, déclare l'une de ses héroïnes, est « une langue *perfide* ; je ne trouve pas, grâce à Dieu, de mot allemand pour rendre *perfide* dans toute son étendue ; notre pauvre *treulos* n'est à côté de cela qu'un innocent enfant. Etre perfide, c'est être *treulos* avec volupté, avec insolence, avec malice. Elle est enviable, la *civilisation* d'une nation qui sait en un seul mot exprimer des nuances aussi délicates ! ». Le mouvement littéraire allemand, avec Klopstock, Lessing, les poètes du *Sturm und Drang*, le jeune Goethe, le jeune Schiller, s'insurgent contre le rationalisme et le pseudo-classicisme guindé. Ils blâment la « légèreté » et l' « esprit de dissipation » de la littérature française, son « scepticisme desséchant ». Dans *La Dramaturgie de Hambourg* (1769), Lessing reproche à Corneille et Racine de parler le langage de la cour, non celui de l'humanité, et de remplacer l'authenticité par l'étiquette. « Qu'on ôte aux pièces françaises, s'écrie-t-il, leur correction *mécanique* et qu'on me dise quelles beautés leur restent ! » Sur le plan artistique, l'archéologue Winckelmann lance le mot d'ordre de *Los von Paris !* Au Vatican, le peintre Raphaël Mengs, auteur du célèbre plafond du *Parnasse* à la villa Albani, donne un cours d'esthétique intitulé *Contre le goût français caractérisé par une profusion d'ornements insignifiants.* Le jardin

français n'échappe pas à la critique : on lui reproche sa régularité, sa symétrie, sa monotonie. On prône le retour au gothique. Devant la cathédrale de Strasbourg, Goethe s'écrie : « Voilà de l'art allemand, comme on n'en voit pas en France ! » Partout, la nouvelle génération exalte la culture populaire. Alors qu'en France, le nationalisme sera généralement lié à l'aristocratie, en Allemagne, il apparaît et se répand en réaction contre cette aristocratie. Dans les écrits du Hainbund (association des poètes de Göttingen), qui joua un rôle important dans l'éveil du sentiment national, on trouve, rapporte Elias, de farouches critiques « des aristocrates, des gallomanes, de l'immoralisme des cours, du rationalisme cérébral ».

Ainsi, pour les Allemands, à partir de l'époque romantique, la « civilisation », c'est surtout la politesse exagérée (seul un Français, en l'occurrence le moraliste Joseph Joubert, pouvait écrire : « Qui n'est pas assez poli n'est pas assez humain »), le manque de sincérité et le nervosisme dans les rapports humains, la multiplication inutile des convenances, la sensiblerie, la légèreté des sentiments, le désir de briller (aux dépens des autres) ; la « culture » recouvrant, au contraire, la profondeur et la durée des sentiments, la confiance, la sincérité, la fidélité, le sentiment de participer à une âme collective, la *gravitas* des Anciens, la *Gemütlichkeit* (« quand l'âme se dissout en aise physique », disait Diesel) et la simplicité. Kant exprime cette opposition quand il écrit : « Nous sommes *cultivés* à un haut degré par l'art et les sciences, nous sommes *civilisés* à satiété pour exercer les politesses et les convenances sociales ».

Dès lors, l'antithèse culture/civilisation va alimenter, des deux côtés du Rhin, un mutuel procès d'intention. D'un côté, on met en rapport le caractère « superficiel », « léger », la « rapidité d'esprit sans suite », le « manque de sérieux », le « perpétuel esprit critique » des Français avec l'importance qu'ils attachent à la *civilisation ;* chez les Anglais, on dénonce la tendance à considérer le travail non comme un but en soi, comme une activité ennoblissante, mais comme un simple moyen (dont on peut, au besoin, faire l'économie) de se procurer des biens exclusivement marchands. De l'autre côté, on moque la « lourdeur », la « lenteur » des Allemands, leur difficulté à s'intégrer dans une civilisation vraiment « raffinée », leur « manque d'humour », leur littérature « larmoyante », leur goût des « abstractions obscures » ; dans leur attachement à la *Kultur,* on voit un « culte des instincts », une justification de la « brutalité ».

Goethe, dans *Dichtung und Wahrheit* (Livre IX), écrit : « Nous étions à Strasbourg, à la frontière française, libérés indirectement de l'esprit des Français. Nous avons trouvé bien trop précise et aristocratique leur manière de vivre, nous avons trouvé leur poésie froide, leur critique destructive, leur philosophie abstruse et insuffisante... » Josef

von Görres (1776-1848), dont l'œuvre fut peut-être la contribution la plus importante du romantisme à l'idée nationale en Allemagne (on lui doit, dans le *Mercure rhénan*, outre la définition classique du *Volksgeist*, la fameuse distinction des trois « ordres », le *Lehr-*, le *Wehr-* et le *Nährstand*), avait d'abord demandé le rattachement de la Rhénanie à la République française. Dans ses *Résultats de ma mission à Paris* (1800), renonçant à ses illusions de jeunesse, il décèle entre les caractères nationaux, et en particulier entre le Français et l'Allemand, des divergences fondamentales. Plus tard, il s'avouera *Franzosenfresser* (« bouffeur de Français »). En 1821, il écrit : « Nul peuple ne se sent aussi à l'aise sur cette terre que le peuple français ; on pourrait appeler la race française la race essentiellement terrestre, ou, tout au moins, la race européenne par excellence. Nulle autre n'a reçu en partage une telle intelligence des réalités de ce monde, qui lui permet de discerner sans peine les rapports des choses, de saisir l'occasion au vol et de l'adapter librement aux circonstances ; nulle autre n'a cette adresse pour trouver sa voie rapidement au milieu des circonstances les plus embrouillées, pour se plier avec souplesse à toutes les formes, à toutes les situations (...) Nulle ne possède à ce degré le don d'extraire de leurs profondeurs la vie et la passion, l'émotion et les sentiments, pour les étaler en surface et les faire briller de tout leur éclat, comme un or martelé. Aucun peuple ne saurait prendre la vie avec un naturel aussi léger, aussi joyeux, avec une telle grâce, ordonner les relations sociales avec une légèreté aussi aisée, et jouer si naturellement avec le sérieux de la vie que celui-ci, bon gré mal gré, se transforme en badinage. Et c'est en regard de ces oiseaux vifs et légers que nous trouvons les Allemands si lourds, si maladroits, qu'ils ont l'air de marcher à quatre pattes, et qui sont en tout leur opposé, dans leurs dispositions ou dans leurs aspirations : ce qui chez les Français se manifeste le plus *extérieurement* est chez eux tout *en dedans ;* ils sont repliés en eux-mêmes dans toutes leurs actions et dans toutes leurs pensées ; doués d'une raison forte, et peu sagace, d'une imagination vive, mais d'une élocution balbutiante, d'une sensibilité profonde sans aucun tact, d'une grande force de volonté sans aucune adresse pour l'utiliser ; vivant dans l'avenir ou dans le passé, jamais chez eux dans le présent (...) Moins entraînés par les sens, ils ont eu de tout temps une vie plus impérieusement consciente ; comme ils dépendent moins des impressions du *dehors*, une plus grande activité *intérieure* s'est développée en eux, activité qui agit du dedans sur l'extérieur plutôt qu'elle ne se laisse déterminer du dehors, et qui à l'intérieur même, s'exerce de haut en bas, cherchant avec une attention lucide et réfléchie à mettre de l'ordre dans les phénomènes de la vie intime et dans ceux de l'univers » *(Europa und die Revolution)*.

Dans sa célèbre *Introduction à l'œuvre sur le kavi* (1836 ; Seuil, 1974),

Wilhelm von Humboldt, renversant la perspective traditionnelle, distingue trois stades dans la « construction » de l'humanité : le premier est le stade de la civilisation, le second celui de la culture, le troisième celui du « projet créateur » *(Bildung)*, véritable synthèse marquant l'accomplissement des individus et des peuples. « La *civilisation*, écrit-il, a pour effet de rendre les peuples plus humains pour ce qui touche leurs institutions extérieures ainsi que les habitudes mentales qu'elles impliquent ». Mais le peuple ou l'individu *civilisé* doit encore se *cultiver* pour parvenir au « style inimitable que la connaissance qu'on prend et le sentiment qu'on vit de l'ensemble des aspirations (spirituelles et sociales) confèrent à l'affectivité et au caractère ».

La même idée, selon laquelle la *Zivilisation* correspond aux efforts d'amélioration du milieu social, et la *Kultur* aux efforts d'amélioration de la personnalité intérieure, sera reprise par de nombreux auteurs. Pour Friedrich Lange (1828-1875), la culture est l' « achèvement le plus parfait possible de la personnalité ». « Ce que j'entends par *culture*, précise Lange, ce n'est pas une sorte de magasin des institutions politiques, sociales, voire morales, un assortiment des produits techniques, artistiques ou scientifiques, qu'un peuple civilisé quelconque a réussi à créer et qu'il est prêt à échanger volontiers avec les autres peuples sur le marché mondial (...) Dans la culture, au sens respectable du mot, l'élément créateur, c'est l'homme, et ce qu'elle crée, c'est encore et essentiellement l'homme, et non pas seulement des institutions et des œuvres ». En 1905, Josef Ludwig Reimer écrira : « La capacité de culture désigne une forme d'humanité supérieure qui se manifeste chez l'artiste, le penseur, le philosophe, l'inventeur. La capacité de civilisation, elle, désigne l'aptitude à créer pour l'organisme des possibilités vitales de plus en plus nombreuses, sans avoir vraiment égard à ce qui constitue l'essence de l'être humain ». Pour Reimer, dans le meilleur des cas, « la civilisation sera un moyen de plus en plus parfait pour réaliser les fins de la culture ». On retrouvera encore cette théorie chez Rudolf Eucken (*Les Grands Courants de la pensée contemporaine*, Alcan, 1911) et Alfred Vierkandt (*Handwörterbuch der Soziologie*, 1931).

En 1852, le grand romancier Theodor Fontane, dans *Ein Sommer in London*, déclare : « L'Angleterre est à l'Allemagne ce que la forme est au contenu, ce que l'apparence est à l'être. A la différence des objets (...), les hommes s'y jugent sur la forme, sur l'emballage le plus extérieur ! » Dans l'une de ses lettres à David Strauss (reprises dans *La Réforme intellectuelle et morale*), en 1871, Renan écrit : « La passion qui vous remplit et qui vous semble sainte est capable de vous arracher un acte pénible. Une de nos faiblesses, au contraire, à nous autres Français de la vieille école, est de croire que les délicatesses du galant

homme passent avant tout devoir, avant toute passion, avant toute croyance, avant la patrie, avant la religion ».

* * *

Nietzsche emploie le mot « culture » dans plusieurs sens différents. Tout d'abord dans le sens le plus courant (culture/inculture), pour dénoncer les erreurs de l'enseignement de son temps. La culture est alors, tout simplement, l'enseignement que l'on donne des « humanités » dans les écoles : « La conception fausse et inféconde de la culture... son résultat, si l'on se place au point de vue vulgaire et empirique, c'est le philistin cultivé » *(Considérations inactuelles)*. Ou encore : « Combien resterait incompréhensible à un véritable Grec le type... de l'homme cultivé moderne ! » *(L'Origine de la tragédie)*. Cependant, Nietzsche en vient à opposer le *Kulturmensch*, en fait le « philistin cultivé », à l'homme dionysien, symbole de l'authenticité (*L'Origine de la tragédie*, I, 49). Par ailleurs, il oppose aussi « culture » et « nature » : « Qu'appelez-vous donc naturel, si ce n'est un fragment plus ancien d'apprentissage, une expérience, un dressage, une assimilation, qui se sont faits peut-être à l'époque de nos pères ou plus anciennement encore ?... Et puis apprendre, n'est-ce pas se donner à soi-même des dons naturels ? » *(Aurore)*. Enfin, il perçoit l'antithèse culture/civilisation, notamment lorsqu'il évoque la vision d'une culture allemande régénérée par un retour « aux sources de son être » (à la musique en particulier), par opposition à la *Zivilisation* romane (*L'Origine de la tragédie*, I, 110, 126). Dans *La Volonté de puissance* (vol. 1), on trouve d'ailleurs un aphorisme intitulé *Kultur contra Zivilisation :* « Les points culminants de la culture et de la civilisation se trouvent séparés (...) La civilisation vaut quelque chose d'autre que ce que vaut la culture ; peut-être leurs buts sont-ils opposés ». Hésitation levée un peu plus loin, dans le même livre (vol. 2) : « La civilisation, c'est essentiellement le moyen de diriger le goût contre l'exception et en faveur de la moyenne ».

Wagner, qui oppose l'intelligence sensible à l'intelligence abstraite, fait également à la civilisation un reproche de froideur. Il lui reproche de faire porter son génie dans l'interprétation, non dans l'innovation ; dans l'observance des règles, non dans la création de règles nouvelles. A ses yeux, Louis XIV fut la « convention personnifiée ». Cette convention imposait ses décrets à tout et à tous, même au langage, réglé par les décrets de l'Académie. Or, dit-il, une grande œuvre ne se fait pas seulement en appliquant des règles ; si les règles sont trop strictes, elles peuvent même tarir l'inspiration. A Versailles se succédèrent des générations de virtuoses, mais de « virtuoses du *déjà-vu* ». De là, le phénomène de la *mode*, qui est un phénomène de *civilisation* : la

mode, comme excitant artificiel, suscite un faux besoin, un besoin de l'esprit, non un besoin du cœur. « Etre libre, écrit Wagner, c'est être *véridique*, c'est-à-dire conforme à son être, absolument en accord avec la nature » (lettre à Röckel, 25 janvier 1854).

En 1870, au lendemain de la proclamation par Rome du dogme de l'infaillibilité pontificale, Bismarck entre en conflit avec les catholiques récalcitrants. Il lance alors, selon la formule restée célèbre du naturaliste Virchow, le « combat pour la culture » (contre l'obscurantisme) : le *Kulturkampf*. Cette « campagne » le conduit à prendre implicitement position pour la *religion directe*, celle qui met face à face avec Dieu l'individu conscient des profondeurs de son être et conduit l'âme à s'unir directement avec lui. Bismarck voit dans le socialisme d'Etat le moyen de donner une *culture* à la nation allemande fraîchement unifiée. Le *Kulturkampf* associe la culture populaire à l'Etat civilisé. Bismarck déclare ; « L'homme n'a juste la grandeur que de la vague qui déferle sous lui ».

En France, l'arrivée au pouvoir de la bourgeoisie installe la philosophie des Lumières à la tête de l'Etat. Guizot, dans l'*Histoire de la civilisation en Europe* (1828), puis dans l'*Histoire de la civilisation en France* (1830), identifie la civilisation au progrès. Dans cette notion, il fait rentrer le perfectionnement de la vie sociale, le perfectionnement de la vie individuelle, « le développement de l'homme lui-même, de ses facultés, de ses sentiments, de ses idées ». La France, ajoute-t-il, vient en tête du mouvement civilisateur, car elle possède trois vertus essentielles : la clarté, la sociabilité et la sympathie. Elle est ainsi « au cœur de la civilisation ». Les saint-simoniens partagent la même exaltation : la France, qui a donné au monde la *Déclaration des droits de l'homme*, peut (et doit) être le pionnier de la civilisation universelle. Elle est le « flambeau de l'humanité ». On retrouve ici la tendance à croire que l'esprit français, considéré comme le plus rationnel possible, est aussi le plus universel et qu'il implique l'exportation vers le monde entier des principes qui lui ont donné naissance. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, cet universalisme débouche sur l'impérialisme. Sous la IIIe République, la même certitude intime inspire d'ailleurs l'aventure coloniale (comme elle inspirera, un siècle plus tard, l'impérialisme américain). A cette époque, l'idée de patrie, nourrie des souvenirs de l'an II, joue à l'école laïque le rôle réservé à Dieu dans les collèges des congrégations. A la Sorbonne, le germaniste Charles Andler explique que la mentalité allemande sécrète une conception métaphysique de la vie, tandis que l'esprit français fournit spontanément une théorie sur les destinées de la civilisation. A partir de l'aventure boulangiste et du scandale de Panama, sans oublier l'affaire Dreyfus, une partie de l'opinion se détourne des idéologies de la République. Le nationalisme français évolue vers la droite : en gros, vers 1880-1890 (*Le Disciple* de

Paul Bourget, 1889). Mais c'est pour se tourner vers un néo-classicisme qui laisse intacte l'idée de civilisation. L'école monarchiste, avec Maurras, dénonce furieusement les « brumes du Nord ». Encensée par la droite, qui y voit l'héritage de la Grèce et de Rome, comme par la gauche, qui la tient des « grands ancêtres » de 1789, l'idée de civilisation inspirera l'*Union sacrée* à l'aube du premier grand conflit mondial.

A la fin du siècle dernier, l'antithèse culture/civilisation est reprise par Ferdinand Tönnies (1855-1936) (*Gemeinschaft und Gesellschaft,* 1887). A la communauté *(Gemeinschaft),* association de type *organique* où le groupe se définit par référence à une âme commune, à un « vouloir profond », Tönnies oppose la société *(Gesellschaft),* construction *mécanique* et rationalisée, qui trouve son expression la plus complète dans la grande ville. Par extension, il distingue trois formes *communautaires :* la famille, le village et la cité, fondées respectivement sur la communauté du sang, le voisinage et la collaboration ; et trois formes *sociétaires :* la ville commerciale, la ville capitale et la ville cosmopolite, fondées respectivement sur le contrat d'affaires, l'Etat-nation et l'opinion publique. A ces différentes formes correspondent des types spécifiques de *volontés* et de *liens.* A la communauté correspond la *volonté organique,* principe de toute action donnant à la vie sa véritable unité. Prenant sa source dans la constitution des individus et des peuples, elle se manifeste surtout dans l'affectivité, l'habitude (qui est une « seconde nature ») et la mémoire, au moyen d'une *tonalité affective* invariable qui contient l'essence même de la moralité, car elle est seule capable d'inspirer le courage et le génie. A la société, correspond la *volonté réfléchie,* pur produit de l'intellect, engendrée par le désir d'atteindre un but médité. C'est elle qui se met en œuvre pour la formation des « systèmes de la pensée », les connaissances abstraites, les calculs, les spéculations, etc. Quoique éventuellement très forte, elle reste sans effet sur le corps ; au mieux, son efficacité n'a de sens que par rapport à la volonté organique, dont elle oriente l'énergie vers un objet donné. Cette distinction se superpose exactement à l'un des traits de l'antithèse culture/civilisation : la volonté organique s'explique en effet par le *passé,* car elle exprime des possibilités *originelles,* tandis que la volonté réfléchie s'explique par l'*avenir,* dans la mesure où elle ne se mobilise qu'en fonction d'un *objectif* déterminé. Pour ce qui est des liens, Tönnies distingue les *liens communautaires,* qui sont des « liens de culture » : liens de l'obéissance familiale, liens de la coutume, liens de la conscience professionnelle ; et les *liens sociétaires,* qui sont des « liens de civilisation » : le contrat, l'Etat, la presse-qui-fait-l'opinion. Seuls les premiers assurent « la conformité du droit naturel entre les rapports du travail et de la jouissance d'un côté, la subordination de la dignité et

des services de l'autre » (M. Tazerout, *Critique de l'éducation allemande*, NEL, 1946). Tönnies voit dans les conflits entre les classes cultivées et les classes civilisées la trame essentielle de l'histoire ; il interprète l'histoire récente comme celle du refoulement progressif et de l'absorption des communautés organiques par la société mécanique, c'est-à-dire comme un processus de décadence. Tönnies sera critiqué par Othmar Spann et, dans une moindre mesure, par Litt et Simmel. Mais il exercera une profonde influence sur Max Weber, Schmalenbach (à qui l'on doit l'adjonction de la catégorie sociologique de *Bund*, « ligue », aux deux notions fondamentales de Tönnies), Metzger *(Gesellschaft, Recht und Staat)*, Staudinger *(Kulturgrundlagen der Politik)*, François Perroux *(Capitalisme et Communauté de travail*, 1938), Rumpf, Th. Geiger, Plenge, etc.

A des degrés divers, on retrouve encore l'antithèse culture/civilisation chez Alfred Weber *(Gedanken zur deutschen Sendung)*, frère de Max Weber (1), chez Werner Sombart *(Helden und Händler)*, Carl Schmitt *(Politische Romantik)* et Thomas Mann. Ce dernier, dans ses écrits de jeunesse, s'en fait même le théoricien. Dans son premier roman, *Les Buddenbrook* (*Buddenbrooks. Verfall einer Familie*, S. Fischer, Berlin, 1901 ; Fayard, 1932), il conte l'histoire d'une grande famille de la bourgeoisie de Lübeck. Les Buddenbrook ont été des créateurs de la Hanse, mais, en l'espace de quatre générations, ils n'ont cessé de décliner sous la double influence de la philosophie des Lumières et d'un piétisme torturant et compliqué. L'arrière-grand-père, mort en 1841, aimait à parler français et ses idées reflétaient le rationalisme de l'*Aufklärung*. Son fils, Johann, mort en 1855, se félicite du progrès technique et de la démocratisation naissante ; il joue un petit rôle pendant la révolution de 1848. De ses deux fils, seul Thomas, mort en 1875, exerce d'importantes fonctions dans la ville ; d'une

(1) Max Weber, à l'époque de la Première Guerre mondiale, exprima des opinions que Raymond Aron a pu qualifier de « nationalistes » (*La Sociologie allemande*, Alcan, 1935.) En 1918, il prit position avec vigueur pour Ludendorff, qui était alors très critiqué par la presse allemande. (Cf. à ce sujet le livre d'Ilse Dronberger, *The Political Thought of Max Weber*, Meredith Corp., New York, 1971, aux pp. 216 et 225). Ce ne fut évidemment qu'une parenthèse dans son œuvre. M. Aron écrit : « La vision darwinienne-nietzschéenne du monde constitue un cadre dans lequel s'intègre la conception wébérienne de la *Machtpolitik*. Le polythéisme, la pluralité des valeurs incompatibles constitue l'autre fondement philosophique de la philosophie wébérienne de la puissance (...) De là, Weber glisse à deux propositions, l'une et l'autre liées à la *Machtpolitik* : la première selon laquelle il n'y a pas de tribunal qui puisse décider de la valeur relative de la culture allemande et de la culture française ; la seconde selon laquelle il est impossible d'être à la fois un homme politique et un chrétien (au moins si la morale chrétienne est celle du Sermon sur la Montagne) » (« Max Weber et la politique de puissance » in *Preuves*, novembre 1964).

sensibilité excessive, il est en proie à d'incessantes crises de conscience. Son frère, Christian, né en 1828, se montre réfractaire à tout travail suivi. Hanno, fils de Thomas, né en 1861, est proprement inapte à la vie. Assailli par des angoisses, de constitution fragile, il meurt un an ou deux après le décès de son père. Avec lui, la lignée prend fin. Ce roman eut un grand succès en Allemagne, et l'on en tira même un film.

Au début de la Guerre, voyant que les Alliés déclarent lutter pour « défendre la *civilisation* », Thomas Mann confie à l'Allemagne le soin de se battre « pour la possibilité même d'une *culture* ». Dès novembre 1914, il expose cette idée dans un essai intitulé *Gedanken im Kriege.* Il la développe ensuite dans *Frédéric II et la Grande Coalition* (S. Fischer, Berlin, 1915), puis dans une réponse à Romain Rolland, qui sera reprise dans les *Betrachtungen eines Unpolitischen,* ouvrage écrit à partir de 1915 et publié en 1918. A la même époque, il polémique avec son frère Heinrich, à qui il reproche son hostilité au militarisme et sa sympathie pour l'idée de civilisation. Pour Thomas Mann, précise André Banuls, « la civilisation, plutôt qu'adoucissante, est « dissolvante ». Elle s'attaque à l'Etat, dans l'espoir d'imposer la dictature de l'uniformité, avec un internationalisme dogmatique, prosaïque et grandiloquent (...) Ainsi, ce sera le règne de la « civilisation homogène », la « colonisation de la terre », *die pazifierte Esperanto-Erde* par l'impérialisme de la civilisation... » (« Les Mots « culture » et « civilisation » en français et en allemand », in *Etudes germaniques,* XXIV, 1969, 2). Thomas Mann va même plus loin. Derrière l'opposition culture/civilisation, il en découvre une autre, entre « âme » *(Seele)* et « intellect » ou « esprit » *(Geist).* Dans ses *Betrachtungen,* il écrit : « La civilisation est (...) l'Esprit même, l'*Esprit* au sens de Raison, affinement des mœurs *(Sittigung),* doute, progrès des Lumières, *dissolution* enfin, tandis que la culture serait au contraire le principe architectonique d'organisation esthétique, qui conserve, protège et transfigure la vie ». Thomas Mann répond ainsi à son frère, qui déclarait en 1910 : « L'*Esprit* n'est pas conservateur et n'admet aucun privilège. Il est dissolvant *(er zersetzt),* il est égalitaire ; et par-dessus les ruines de cent bastilles, il marche vers les ultimes accomplissements de la vérité et de la justice, dût leur perfection être celle de la mort ».

Thomas Mann ayant peu à peu évolué, les deux frères se réconcilieront en 1922, sur la base des positions de Heinrich. Toutefois, même lorsqu'il s'appliquera à concilier les deux notions de culture et de civilisation, Thomas Mann continuera longtemps à les distinguer. Ainsi en 1924, dans *La Montagne magique* (*Der Zauberberg,* S. Fischer, Berlin ; Fayard, 1931), lorsqu'il décrit l'activité de l'Occident comme « philistine et mécanisée ». Dans ce roman, l'écrivain italien Settembrini est le pur représentant de l'idéologie de l'*Aufklärung :* démocrate, franc-maçon, collaborateur d'une nouvelle Encyclopédie, vérita-

ble « littérateur champion de la civilisation » *(Zivilisationsliterat)*, il croit que la révolution du xxe siècle, comme celle de 1789, sortira de la littérature. Son « radotage », dit Thomas Mann, est « généreux et périmé ». Tout à l'opposé, le personnage de Hans Castorp symbolise la force qui éveille et entretient la vie : « L'homme, au nom de la bonté et de l'amour, ne doit pas accorder à la mort de pouvoir sur sa pensée ». Né dans une famille patricienne de Hambourg, mort pendant la guerre de 1914-1918, Castorp se livre à une vaste enquête sur le sens de l'existence humaine. Entre les doctrines opposées de Settembrini et de Naphta (jésuite « communiste », partisan d'une dictature théocratique), il adopte une attitude tendant vers la *synthèse* de leurs points de vue contradictoires. Par là, il rejoint Thomas Mann, son créateur, qui, en 1927, déclarera : « La loi mondiale de la Différenciation à laquelle on peut aussi donner le nom de *culture*, est aussi inviolable et respectable que celle de l'Universalisation dont les effets sont ceux de la *civilisation ;* l'élément national, uni à l'idée profonde de la culture, de la souveraineté du moi et de son immédiateté devant Dieu, est aussi justifié que la sphère plus lumineuse, plus spirituelle, plus humaine de l'émancipation rationnelle, de l'universalisme, de la sociabilité qu'on entend sous le vocable de civilisation » (« Les Tendances spirituelles de l'Allemagne d'aujourd'hui », in *L'Esprit international*, I, 1, janvier 1927).

* * *

En 1914, la guerre éclate. L'incompréhension entre les belligérants n'a jamais été aussi grande. *Kultur* et civilisation s'affrontent de plein fouet. Peu après le début des hostilités, des intellectuels allemands lancent un *Appel aux nations civilisées*. Ce texte, resté célèbre, sera traduit en France avec préface et commentaires de Louis Dimier (Nouvelle librairie nationale, 1915). Ses signataires dénoncent « les mensonges et les calomnies dont nos ennemis tentent de salir la juste et bonne cause de l'Allemagne dans la terrible lutte qui nous a été imposée ». « L'armée allemande et le peuple allemand ne font qu'un, ajoutent-ils. C'est dans ce sentiment d'union que fraternisent aujourd'hui des millions d'habitants sans distinction de culture, de classe ni de parti ». L'appel est signé par quatre-vingt-treize personnalités, dont Ernst Haeckel, Rudolf Eucken, Gerhart Hauptmann, Max Klinger, Karl Lamprecht, Adolf von Harnack, Ludwig Fulda, Siegfried Wagner, Franz Liszt, Wilhelm von Bode, Eduard Meyer, Friedrich Naumann, Max Planck, Wilhelm Röntgen, etc. (En 1915, il sera signé, sous une forme légèrement modifiée, par 1 341 personnalités, dont 352 professeurs). Le philosophe Emile Boutroux leur répond dans la *Revue des deux-mondes* du 15 octobre 1914 : « Les Allemands ne sont, au fond, que peu civilisés ».

De part et d'autre, les pamphlets se multiplient. Dans *L'Allemagne*

barbare (Walter & Cie, 1915), Gabriel Langlois écrit : « La *furor teutonicus* paraît être un mal incurable et dangereux que nulle médecine, autre que celle qui consiste à tuer la bête pour tuer le venin ne peut anéantir (...) Les Allemands, qu'on nous représente comme des travailleurs acharnés, n'aiment pas le travail » (...) L'Allemand a la haine de tout ce qui est bon, de tout ce qui est beau, parce qu'il comprend obscurément qu'il ne pourra jamais atteindre le noble idéal d'humanité des races latines (...) Quand l'Allemand sera bouté hors de France, quand cette race malsaine sera anéantie, la tâche des civilisés sera à demi accomplie. Il faudra nettoyer encore toutes les nations infestées par le virus germanique ». Dans le même ouvrage, les chapitres s'intitulent : « Le premier barbare allemand : Attila », « Le dieu allemand protecteur des crimes : Martin Luther », etc. Edmond Perrier (qui définit ainsi la civilisation : « C'est, entre les peuples, l'équivalent de la courtoisie entre les hommes. Elle suppose avant tout qu'ils se considèrent comme égaux ») écrit : « La civilisation « kulturale » a pour objet, avant tout, la production économique de la richesse » (*France et Allemagne,* Payot, 1915). A. Tudesq et J. Dyssord, dans *Les Allemands peints par eux-mêmes* (1917), expliquent « pourquoi les Allemands se plaisent à bombarder les cathédrales ». Ils ajoutent que les Allemands n'ont « pas de musique », « pas de littérature nationale ». Les Junkers ont « l'esprit borné », la femme allemande est un « grenier à coups de poing ». Conclusion : « Il n'y a pas de culture allemande ». On remplirait plusieurs rayons de bibliothèque avec de tels volumes, qui ont pour titres *Les Barbares modernes,* par Ch. Noiht (Walter & Cie, 1914), *Les Surboches,* par Beaunier (Bloud et Gay), *La Haine allemande,* par Paul Verrier (Berger-Levrault), etc. Vingt ans plus tard, le germaniste René Lote écrira encore : « L'Allemagne n'a jamais eu de pire ennemi qu'elle-même. Sa « culture », à la fois pratique et mystique, ne tiendra jamais lieu de civilisation » (*Histoire de la « culture » allemande,* Alcan, 1934).

Dans une conférence prononcée à Paris le 20 janvier 1926, Thomas Mann décrira cette atmosphère de nationalisme exacerbé : « L'enthousiasme guerrier qui animait les adversaires de l'Allemagne, le monde occidental, se caractérisait par ce trait spécifique qu'ils combattaient pour la civilisation. Leur guerre était une guerre contre la guerre. L'élite de leur jeunesse luttait consciemment pour que cette guerre fût la dernière (...) Mais l'Allemagne, à tort ou à raison, était convaincue que — eu égard à la condition générale d'un monde foncièrement embourgeoisé, déspiritualisé et irréligieux — c'était en Allemagne que (les) puissances de vies saintes et profondes étaient relativement encore les plus vivaces, ces puissances dont la civilisation est l'ennemie, mais qui sont l'élément original et le tuf fécond où germent la religion

et l'art et dont l'épanouissement créateur est désigné par nous sous le vocable de culture ».

A partir des années vingt, sous l'influence des événements, une partie de plus en plus vaste de l'opinion allemande prend l'habitude d'entendre, sous le vocable de « civilisation », des idées telles que nivellement, égalitarisme, mentalité cosmopolite, urbaine et par conséquent déracinante, tantôt bourgeoise, tantôt prolétarienne. Dans ces creusets que sont les mégapoles, la « civilisation » *corrompt* les sentiments. Elle provoque le *stress*, épuise et dépeuple les campagnes, favorise la délinquance, rend inutiles le courage, les vertus viriles, le sens de l'honneur, elle domestique, elle rend lâche, mou, médiocre. La « culture », au contraire, stimule les vertus essentielles. Elle *dresse*, elle sélectionne. La *Zivilisation* devient synonyme d'urbanisation, de sophistication, de tyrannie de la machine, d'entassement, de courtisanerie ; la *Kultur,* d'authenticité, de sincérité, de gentillesse, de simplicité. La civilisation est liée à l'émiettement de la société. Un individualisme exacerbé, s'exerçant aux dépens de la société, finit par la priver de tout caractère organique. Chaque groupe social travaille à ses intérêts au détriment des autres, chaque classe se pose comme antagoniste des autres classes. Dissociation également dans le domaine des arts : chaque tendance artistique ramène tout à elle. La famille se désintègre. Un fossé se creuse entre le peuple et ses dirigeants. L'esprit d'*analyse* s'exerce aux dépens de l'esprit de *synthèse*. Il y a divorce entre l'intelligence et la vie. Dès lors, le parallèle s'impose avec l'idée allemande du caractère *supra-sensible* de la culture, en tant qu'elle manifeste l'âme *(Seele)* d'une communauté nationale, par opposition à son esprit *(Geist)* — idée qui tire son origine du romantisme, mais aussi de la théorie hégélienne d'un « esprit objectif » animant la totalité des institutions sociales.

Dans le domaine philosophique, l'opposition entre l'*âme* et l'*esprit* correspond à l'antithèse entre les *philosophies de la raison et de l'esprit* et les *philosophies de la volonté et de la vie*. L'homme, dans la tradition philosophique française, est d'abord un être de raison : soit la raison instrumentale du type cartésien, qui propose et facilite la compréhension et la domination de la nature ; soit la raison des Lumières, qui s'efforce d'organiser le monde suivant les principes abstraits du progrès et de la liberté. Appuyée sur la raison, la philosophie classique oscille continuellement entre le moralisme, le scepticisme et le criticisme. Pascal, Condillac, Maine de Biran *analysent* les sentiments et les émotions. Montaigne s'en tient à son « que sais-je ? ». Descartes et Malebranche instrumentalisent la pensée. Pierre Bayle, père de l'esprit critique, se fait le propagateur du libertinage de l'esprit. Montesquieu s'attaque aux institutions. Voltaire raille et persifle. L'Encyclopédie dénonce le pouvoir royal. Rousseau remet en cause le principe même

des mécanismes sociaux. Dans le domaine religieux, la tradition française comprend beaucoup de théologiens, mais presque pas de mystiques. Thomas d'Aquin avait fait appel à la raison pour conforter la foi. En 1790, la Révolution met la foi au service de la Raison et lui dresse un autel. Au siècle dernier, Lamartine s'écrie : « Quiconque a horreur de la raison a horreur de la France ! »

En Allemagne, la philosophie de la vie s'exprime dans les œuvres de Schelling, de Schopenhauer et de Nietzsche, mais elle s'inspire aussi du « panthéisme chrétien » d'un Maître Eckhart et des mystiques allemands du Moyen Age. On connaît le mot de Schiller : « Nous, nous vivons. — A nous les heures. Et celui qui vit a raison ». Le grand reproche que Nietzsche fait au « prêtre ascétique », c'est de mépriser la vie, c'est de prétendre qu'elle ne vaut rien au regard de l'excellence des « arrière-mondes » et du royaume des cieux, c'est d'affirmer : périsse la vie pourvu que triomphe la Vérité. Socrate, affirme Nietzsche, a affaibli chez l'homme l'instinct de conservation. Il a justifié et entretenu la déperdition d'énergie, source des faiblesses qui rendent vulnérable à toutes les illusions. L'ascétisme surtout est un « crime contre la vie », parce qu'il crée un climat de maladie où l'intellect s'installe comme explication dernière et comme alibi. Or, c'est l'être vivant et non l'esprit pur qui perçoit, qui affirme et qui nie : toute vision du monde est une interprétation selon des données *vitales*. En 1890, Julius Langbehn *(Rembrandt éducateur)* voit dans Rembrandt le représentant d'un art du clair-obscur, qui met en mouvement les forces de l'imagination. Il est, déclare-t-il, le maître d'œuvre d'une *culture* implicite qui peut (et doit) triompher de l'ordre bourgeois, fondé sur la rationalisation industrielle, la platitude et l'intellectualisme stérilisant. A partir du début de ce siècle, le même thème est repris par des auteurs aussi différents que Hans Driesch (*Philosophie de l'organique*, 1909), Th. Lessing (*Le Déclin de la terre par l'esprit*, 1916), Othmar Spann (*De l'Etat réel*, 1924), Edgar Dacqué (*Natur und Seele*, 1926), A. Seidel (*La Conscience comme fatalité*, 1927), Hermann von Keyserling, Ludwig Klages, Oswald Spengler, Wilhelm Dilthey (*Recherches sur l'histoire de l'esprit allemand*, 1927), etc.

Dilthey se place sur un plan spéculatif. La conscience historique est pour lui, et *en même temps*, une culture de l'idée et de la vie. La culture est alors définie comme la « conscience religieuse » de l'homme ; la civilisation, comme une culture développée par la « réalité socialo-historique ». A la limite, la civilisation devient de la culture réalisée : la première est à la seconde ce qu'est la main qui exécute au cerveau qui conçoit. Pour Simmel (*Intuition de la vie*, 1919), la vie cherche toujours à s'accroître *(Mehr-leben)*, mais elle vise aussi à se transcender, à être plus que vie *(Mehr-als-leben)*. Elle se « convertit à l'Idée ».

Keyserling (*L'Avenir de l'Europe*, 1918 ; *Le Monde qui naît*, Stock,

1926 ; *Das Spektrum Europas*, 1928 ; *La Révolution mondiale et la Responsabilité de l'esprit*, Stock, 1934) dénonce les abus de l'entendement analytique, dont l' « hyperpuissance monstrueuse » s'exerce au détriment de la compréhension intuitive et synthétique. Les idées pures, dit-il, permettent de *savoir*, mais seule l' « âme » permet de *comprendre*, c'est-à-dire de pénétrer le *sens* de ce que l'on sait. Or, le sens, qui est le *lieu* où se fondent le spirituel et le vivant, est fonction du *niveau* de l'individu : il est impliqué directement dans son être et, comme lui, ne dure qu'en se transformant. « Le but de la philosophie doit donc être de créer une vie authentique en détruisant les mirages et en démasquant les faux problèmes. Aucun idéal ne dure s'il a revêtu une apparence de stabilité. Il ne peut demeurer que comme une tension constante, dirigée d'une certaine manière... Le Dieu de Vérité ne préexiste pas au-delà des efforts qui tendent vers lui, il est un devenir continu et se crée parmi nous, en nous, comme le Dieu de Hegel. Toute cristallisation, toute forme de définitif, est un déchet que la vie rejette... » (Maurice Boucher, *La Philosophie de Hermann Keyserling*, Rieder, 1927). Keyserling remarque par ailleurs que l'Europe, sous l'influence des Etats-Unis, se voue uniquement à des fins extérieures et crée une *civilisation* de pure commodité matérielle (la « civilisation du moindre effort »). L'américanisme, souligne-t-il, est un fléau ; l'intellectualisme est cause de « déshumanisation ». Tous deux orientent les facultés humaines vers des techniques dépourvues entièrement d'âme. Or, l'homme est la synthèse d'éléments « telluriques » et d'éléments spirituels. Encensant la « perfection inégalée » de l'antiquité païenne, Keyserling affirme que c'est avec le christianisme qu'a commencé le divorce des « forces telluriques » et de l'esprit. Il propose de mettre ces forces au service d'une nouvelle conscience, et fait appel à un « dompteur ». Toute société nouvelle, ajoute-t-il, devra reposer sur trois dispositions fondamentales : l'aristocratisme, qui est le respect des différences et l'acceptation des hiérarchies, la véracité de l'esprit et la fidélité à la tradition. Il énonce deux principes : « 1) Tous les systèmes peuvent être bons, si des hommes supérieurs les appliquent, et tous sont franchement mauvais s'ils se trouvent abandonnés à des hommes inférieurs. 2) Tout système devenu rigide est mauvais au sens absolu, car la vie est souple dans son essence ». La culture de l'avenir consistera à dégager le *sens* des états de choses ; la sagesse, qui toujours est action en quelque endroit, à faire de la vie l'expression intégrale de ce sens. A partir de 1920, Keyserling dirige à Darmstadt une Ecole de sagesse, qui fait paraître les revues *Der Leuchter* et *Der Weg zur Vollendung*. Il se prononce pour l'union de l'Orient et de l'Occident en vue d'une « nouvelle synthèse de l'intelligence et de l'âme », qui devra se faire « par l'accroissement du moindre, non par l'appauvrissement du meilleur ».

On constate des préoccupations analogues chez Walther Rathenau (*Où va le monde ?*), ministre des Affaires étrangères sous la République de Weimar, mort en 1922. (Il est assassiné par des nationalistes qui lui reprochent d'avoir signé le pacte germano-soviétique, à Rapallo). Rathenau exprime une véritable répulsion pour la civilisation *mécanisée.* Il la rend responsable du nivellement des destinées et des conditions, de l'industrialisation outrancière, des fausses espérances et de la misère. Il propose de faire place à de fortes individualités, qui imposeront le renoncement à l'égoïsme et au profit individuel. Il va jusqu'à proposer l'abolition de l'héritage. « Notre société doit disparaître, écrit-il, devant une communauté organisée selon un humanisme nouveau, et une société d'où le capitalisme et le prolétariat seront également bannis ». « La terre périra par l'esprit », affirme de son côté Edgar Dacqué. Arthur Moeller van den Bruck (*Der Preussische Stil*), qui se donnera la mort en 1925, oppose, lui aussi, l'élan vital à l'intellect et propose, citant Wagner, de « mettre l'inconscient au service d'une nouvelle conscience ».

A la même époque, Ludwig Klages, père de la caractérologie, qui fut le disciple de Stefan George et l'un des animateurs de la Jugendbewegung, publie un livre au titre révélateur : *L'Esprit comme adversaire de l'âme* (*Der Geist als Widersacher der Seele,* 3 vol., 1929-1932). L'esprit, déclare-t-il, trouble l' « innocence du devenir », c'est-à-dire l'unité originelle du corps et de l'âme. Or, cet esprit n'est que le Moi hypertrophié : il y a donc opposition entre la *conscience* que nous avons de nous-mêmes et la *vie* dans laquelle nous sommes plongés. Alors que la vie nous apporte des expériences vécues *(Erlebnisse)*, le Moi pénètre dans la « cellule vitale » pour la faire éclater. L'esprit nous présente les choses mortes qu'il soustrait à la vie (au monde des choses vivantes) comme des réalités « objectives », alors qu'elles ne sont que des abstractions artificielles et les produits desséchés de ses interventions. L'esprit, qui n'est qu'analyse, étant l'adversaire de la vie, qui n'est que synthèse, l'homme ne retrouvera son « âme » que par une activité créatrice, où il s'insérera dans sa totalité. Locke, Hume et Kant nous avaient habitués à réduire l'individu à ses « facultés de connaissance ». « A cette conception abstraite, il faut substituer l' « homme total », avec toute la variété de ses besoins et de ses aspirations, l'homme tel qu'il vit, pense et sent, agit et pâtit (...) Les différentes conceptions du monde ne sont pas des produits de la pensée ; elles ne sont pas issues d'une pure volonté de connaître. C'est dans une vie, dans une expérience vitale, dans tout l'ensemble d'une personnalité que nous en retrouverons les origines. Aussi est-ce à la *vie* même qu'il faut remonter pour comprendre les différentes manifestations de la pensée philosophique » (B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche,* Stock, 1926). Par le double détour du

néo-vitalisme et du néo-romantisme, la philosophie de la vie aboutira à l'anthropologie philosophique, avec Plessner, Portmann, von Uexküll et Gehlen. « L'expérience humaine ne suffit pas pour saisir la vie, écrira von Uexküll, puisque la raison humaine elle-même est un produit de la vie. Toute expérience est nécessairement liée aux limites de l'intelligence du sujet qui fait l'expérience. Au contraire, la vie qui crée les sujets dépasse les limites de chaque sujet ».

La triple opposition culture-âme-vie/civilisation-intellect-raison rebondit chez Oswald Spengler (*Le Déclin de l'Occident*, 1918-1922). Celui-ci traite en effet de *la* culture aussi bien que *des* cultures. En outre, il pose, entre « culture » et « civilisation », un rapport non plus seulement conceptuel, mais de *filiation* (c'est-à-dire génétique) et même de *finalité*. Entre les grandes cultures historiques (il en distingue huit), Spengler constate, non de superficielles analogies, mais bien des « homologies » au sens biologique du terme. Il affirme : « Les cultures sont des organismes ; l'histoire universelle est leur biographie générale ». Une culture se définit comme *l'ensemble des manifestations humaines à une série de moments donnés dans l'histoire* (à cet égard, Spengler n'est pas très éloigné de la définition moderne du couple culture/nature). Cette conception est à la fois diachronique et synchronique. Diachronique : toute culture passe par les mêmes étapes, à la façon d'un organisme qui naît, grandit, atteint sa maturité, décline et meurt. Synchronique : on constate d'une culture à l'autre, et, au sein d'une même culture, entre ses différentes *formes* (artistiques, guerrières, scientifiques, étatiques, etc.), une « affinité profonde entre les figures politiques et artistiques, entre les intuitions religieuses et techniques, entre la mathématique, la musique et la plastique, entre les formes économiques et celles de la connaissance ». « J'appelle contemporains, écrit Spengler, deux faits historiques qui, chacun dans sa culture, se manifestent exactement dans la même situation relative et qui ont par conséquent un sens exactement correspondant ». Et de signaler « la profonde interdépendance psychique entre les théories physico-chimiques les plus modernes et les représentations mythologiques ancestrales des Germains ; la concordance parfaite entre le style de la tragédie, la technique dynamique et la circulation monétaire de nos jours ; l'identité d'abord bizarre, puis évidente, entre la perspective de la peinture à l'huile, l'imprimerie, le système de crédit, les armes à feu, la musique contrapontique, et d'autre part, entre la statue nue, la *polis*, la monnaie grecque d'argent, en tant qu'expressions diverses d'un seul et même principe psychique... ».

Dans une telle perspective, les civilisations ne sont que les *formes ultimes*, décadentes, des cultures ; elles n'en sont que le dernier moment, celui qui précède la *fin*. « La civilisation est le destin inéluctable de toute culture », écrit Spengler. M. Tazerout précise :

« La culture a pour *fin* la civilisation et la civilisation ne possède pas d'autre *finalité* que la mort, qui était impliquée dans sa naissance, puisque chaque civilisation tue sa culture comme le ver à soie ronge son cocon avant d'en sortir » (*op. cit.*). L'opposition entre les deux notions n'est donc pas seulement « spatiale », mais aussi « temporelle ». L'évolution de l'humanité n'a pas de sens ni de but : c'est seulement au sein des cultures particulières que des buts peuvent être distingués et appréciés. Les périodes de plus haute culture (de *véritable* culture) sont celles de la naissance, de la croissance et de la maturité. A ce moment-là, la sève de l'invention et de l'innovation à l'intérieur de la tradition initiale se manifeste avec une irrésistible énergie. Au contraire, le nom de « civilisation » doit être réservé à la période finale, au moment où, par déperdition de l'énergie d'origine, l'entropie commence à gagner l'organisme, où le progrès scientifique et technologique prend le pas sur les créations spirituelles, où ces créations elles-mêmes disparaissent peu à peu, où les arts et la littérature deviennent des passe-temps ou des excitants sociaux *(panem et circenses)*, où les artistes se perdent en subtiles variations dans le déjà-vu sans jamais retrouver de nouvelles sources d'inspiration, où la mode sécrète les nostalgies les plus baroques, les fantaisies les plus exotiques, où se produisent les *pseudomorphoses*, c'est-à-dire les mélanges de culture, où seules les valeurs marchandes, quantifiables, sont partout reconnues, où l'argent, symbole abstrait de l'interchangeable, comme le disait Simmel, domine toutes choses, où la morale de l' « efficacité » devient pur alibi, facilite toutes les trahisons (sans même, à terme, être efficace), où le souci de sécurité prime toute autre préoccupation, où les structures s'effondrent, où les autorités sont remises en cause, où le plus grand nombre aspire à l'homogénéité sociale et à la réduction des différences, où la société perd son caractère organique et sa « souplesse », tandis que disparaît tout ce que les ancêtres ont créé de vigoureux et de grand, que tout se matérialise et se pétrifie, et que, bientôt, tout éclate et se dissout.

Spengler oppose donc la notion organique de « culture » à l'abstraction de la « civilisation », la seconde étant comme la cristallisation (au sens de matérialisation) de la première. La culture est alors la manifestation originale/originelle, libre et spirituelle, d'une communauté historique de vie ; la civilisation, la manifestation d'ordre intellectuel et impersonnel qui aboutit au machinisme et à la mécanisation totale de la vie humaine. Entre les cultures, il y a à la fois *discontinuité* (principe spatial inter-culturel) et *irréversibilité* (principe temporel intra-culturel). « Une culture, explique Spengler, naît au moment où une grande âme se réveille, se détache de l'état psychique primaire d'éternelle enfance humaine (...) Une culture meurt quand l'âme a réalisé la somme entière de ses possibilités sous la forme de

peuples, de langues, de doctrines religieuses, d'arts, d'Etats, de sciences, et qu'elle retourne à l'état psychique primaire... Quand le but est atteint et l'idée achevée, que la quantité totale des possibilités intérieures s'est réalisée au-dehors, la culture se fige brusquement, elle meurt, son sang coule, ses forces se brisent : elle devient *civilisation* ».

En 1923, Leo Frobenius publie un autre livre resté fameux : *Vom Kulturreich des Festlandes. Dokumente zur Physiognomik.* Il paraîtra en France sous un titre différent : *Le Destin des civilisations* (Gallimard, 1940). Le traducteur, N. Guterman, expliquera : « Bien qu'en allemand, le terme *Kultur* ait plutôt un sens spirituel, je le traduis souvent par « civilisation », car il s'agit ici de la totalité des manifestations d'une époque ou d'un peuple donné ». Frobenius, dans ce livre, insiste sur la différence entre l'esprit allemand, défini comme « capacité à saisir le *sens* du réel » *(Wirklichkeitssinn)*, et l'esprit français, défini comme « capacité d'organiser rationnellement les faits ». Le rationalisme français, avec le réalisme anglais et le matérialisme américain, dit-il, constitue l'un des quatre grands « groupes de culture » : le groupe matérialiste (les trois autres étant le groupe « solaire » ou mythologique, qui fut celui des mythes fondamentaux, le groupe des grandes religions et le groupe de la philosophie occidentale). La culture, pour Frobenius, est une « totalité ». Elle recouvre une « communauté de destin » : « La compréhension de cette entité qui, aujourd'hui pour la première fois, se révèle à nous, la *culture,* doit être une faveur — sinon *la* faveur accordée par le temps moderne à notre pensée et à notre sentiment ; car elle seule peut nous libérer du fardeau du « moi », et seule elle nous apparaît comme totalité et unité en nous délivrant de l'obsession presque morbide de la décadence ». Le pouvoir de l'avenir, affirme Frobenius, appartient à ceux qui seront des *synthèses vivantes,* à ceux qui auront la faculté de « saisissement » vis-à-vis du sens et de l'essence des choses, et qui, pour cette raison, deviendront des « catalyseurs ».

La philosophie de l'Etat de Paul von Sokolowski, mort en 1934, repose tout entière, elle aussi, sur la distinction culture/civilisation. Dans *Politik und Rechtsphilosophie : der Staat* (Max Niemeyer, Halle-Saale, 1932), Sokolowski rappelle que l'homme est à la fois un fragment matériel de la nature et une entité douée de raison. Or, cet être de nature doit, par le fait même de son existence, lutter sans cesse contre la nature. Son action s'exerce sur un double plan, selon que les éléments « naturels » à combattre lui sont extérieurs ou, au contraire, font partie de sa personnalité intérieure. « *Civilisation,* écrit Sokolowski, désigne la fonction que l'homme accomplit en luttant avec les forces *externes* de la nature ; *culture* désigne la fonction que l'homme accomplit en luttant avec les forces *internes* de la nature, les impulsions naturelles » (*Une vision allemande de l'Etat à travers l'histoire et la*

philosophie, précédé de *Culture et civilisation selon Paul von Sokolowski*, par Georges Cornil, Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1936). Sur le plan religieux, ajoute-t-il, l'aspect de « civilisation » correspond aux divinités et au dogme, l'aspect de « culture », à l'exigence morale intérieure. « L'Eglise catholique, précise-t-il, réussit à concilier, dans sa religion, le point de vue de la civilisation (qui assure une action puissante sur les masses) et le point de vue de la culture, tandis que la confession réformée tend à maintenir sa religion plutôt sur le plan de la culture ». La même distinction est faite dans le domaine des institutions. Sokolowski distingue des peuples de « seule culture » (ex. : le peuple juif) et des peuples de « seule civilisation » (ex. : le peuple américain). Il observe que c'est tantôt la civilisation qui a été donnée comme fondement du droit naturel (avec Hobbes et Spinoza), et tantôt la culture (avec Pufendorf et l'école allemande du droit naturel). Faisant porter sa critique sur l'Etat de « seule culture » (la République platonicienne, assez proche des « Etats » que voulaient être les ordres religieux) comme sur l'Etat de « seule civilisation » (Machiavel), dénonçant l'Etat fédéral *völkisch* (quasi-absence d'Etat) aussi bien que l' « Etat-matraque » dont parlait Lénine (dans *L'Etat et la Révolution)*, il affirme que la fin véritable de l'Etat tient dans « la réalisation d'une synthèse parfaite de la civilisation et de la culture ». Cet idéal s'incarne dans l' « Etat organique », dont les principes transcendent sans l'étouffer la substance de la communauté populaire.

* * *

Comme on le voit, la définition du mot « culture » est plus complexe qu'on ne pouvait s'y attendre au premier abord. Selon les époques et les pays (selon *les cultures*, serait-on tenté de dire), selon les disciplines aussi, elle a pris des acceptions très différentes, et même contradictoires. C'est sur l'antithèse entre « culture » et « civilisation » que nous nous sommes le plus appesanti. Au-delà de la problématique particulière qu'elle a connoté dans un passé relativement récent, cette antithèse dégage en effet des valeurs plus générales et qui méritent d'être portées sur un autre plan. D'une part, il est évident que le binôme culture allemande/civilisation française n'a nullement un caractère absolu : dans la réalité, toute culture comporte un aspect de civilisation, de même que toute civilisation comporte un aspect de culture. D'autre part — et surtout —, l'opposition la plus *actuelle* est moins celle qui existe entre *la* culture et *la* civilisation, que celle que nous voyons se développer chaque jour sous nos yeux, entre une *pluralité de cultures* (organiques) et une *civilisation* (mécanique) *unique*. C'est ce qu'a bien compris Jacques Brenner, qui, dans son introduction

aux *Considérations d'un apolitique* (*op. cit.*, p. 10), de Thomas Mann, écrit : « On a longtemps prétendu que l'opposition entre culture et civilisation était artificielle. Nous croyons au contraire qu'elle n'a pris tout son sens qu'à notre époque. Seulement, le problème se pose maintenant sur un plan plus général. Il ne s'agit plus d'opposition entre « ce qui est allemand » et « ce qui est latin » (antithèse d'ailleurs riche d'enseignement). Au-delà de la culture germanique — dont les Allemands d'aujourd'hui se soucient peu —, c'est la culture elle-même ou plutôt ce sont toutes les cultures des divers groupes ethniques qui sont maintenant en jeu, face à une civilisation qui, dans tous les pays, présente le même visage ».

(avril 1975)

Le pouvoir culturel

Lorsque l'on essaie de caractériser le débat politique et idéologique qui se déroule actuellement dans les pays occidentaux, le mot qui vient le plus spontanément à l'esprit est le mot de « totalité ». Nous sommes en présence d'un débat *total*. J'entends par là, non un débat de caractère ou d'esprit totalitaire (encore que la tentation totalitaire, hélas, n'en soit pas toujours absente), mais un débat qui, de plus en plus, se rapporte indistinctement à des domaines directement et spécifiquement vus comme « politiques » aussi bien qu'à des domaines qu'on avait antérieurement l'habitude de considérer comme « neutres ». Le fait est qu'il y a encore quelques années, les différentes factions, les différents partis s'affrontaient essentiellement sur des questions *directement* politiques, comme les institutions, le mode de gouvernement, le système économique jugé le plus moral ou le plus efficient, etc., tandis qu'un *consensus* tacite se faisait sur les structures élémentaires fondamentales. La famille était rarement remise en cause, on ne discutait pas l'utilité de l'école, de la médecine, de la psychiatrie, etc. Enfin, on considérait qu'un accord pouvait et devait facilement s'établir sur des vérités scientifiques, c'est-à-dire sur des vérités de fait acquises par la déduction logique ou la méthode expérimentale. Cette situation a aujourd'hui complètement changé, et les sociétés modernes sont confrontées à une *contestation* qui ne récuse pas seulement telle ou telle modalité de pouvoir ou de gouvernement, mais qui s'attaque aux structures mêmes de la société, qui en dénonce l' « évidence » comme « convention », qui affirme tour à tour qu'il n'y a pas de différences entre les hommes et les femmes, que l'autorité des parents sur les enfants ne se justifie en rien, que les malades mentaux sont normaux et que ce sont les gens normaux qui sont fous, que la médecine rend malade plus souvent qu'elle ne soigne, et qu'enfin les faits scientifiques ne doivent pas être jugés selon leur degré de vérité, mais selon ce que Jean-François Revel appelle la « dévotion », c'est-à-dire selon leur *désirabilité* au regard des idéologies à la mode.

Dans ces conditions, la notion même de *politique* se transforme

considérablement. On dit souvent que « la politique a tout envahi ». Et c'est vrai, comme le déclare M.-A. Macciochi, que la politique est partout passée « au poste de commandement ». Mais constater cette « politisation absolue », c'est du même coup reconnaître que la « politique » ne se fait plus uniquement dans ses *lieux* traditionnels. Les idéologies sont devenues conscientes d'elles-mêmes : tous les domaines de la pensée et de l'action, en tant qu'ils appartiennent à l'espace *humain,* se révèlent dotés d'une dimension idéologique. De ce fait, les secteurs d'activité ou de réflexion non directement politiques ont perdu la « neutralité » qu'on avait cru pouvoir leur attribuer.

On peut dès lors se poser la question : l'enjeu fondamental du politique se joue-t-il encore, pour l'essentiel, dans l'arène de la « politique politicienne » ? Les compétitions électorales ne seraient-elles pas plutôt l'occasion de mesurer, de façon concrète, la *résultante* politique d'une action plus diffuse, de type « métapolitique », mise en œuvre ailleurs que dans le cercle étroit des états-majors de parti ? Poser cette question, c'est évoquer l'existence d'un *pouvoir culturel,* qui s'est mis en place parallèlement au *pouvoir politique* et qui, en quelque sorte, le précède. C'est évoquer aussi la figure de ce grand théoricien du « pouvoir culturel » que fut le communiste italien Antonio Gramsci, dont l'influence dans certains milieux de la gauche européenne se révèle aujourd'hui considérable — et peut-être décisive.

* * *

C'est un fait qu'il faut désormais tenir pour acquis que la neutralité n'existe pas. Se taire revient simplement à donner un supplément de pouvoir à ceux qui parlent. Dans le domaine des relations internationales, rester « neutre » vis-à-vis d'un problème ou d'une situation donnés, c'est seulement mettre ses forces en réserve pour une autre occasion. Le seul fait d'appartenir à une école de pensée, de se réclamer d'une doctrine philosophique ou religieuse, de voter pour un parti plutôt que pour un autre, de professer des idées personnelles, implique une prise de position qui est susceptible de s'étendre, de proche en proche, à tous les domaines de connaissance et d'activité. Aucun domaine n'échappe à l'idéologie. Le monde est neutre en dehors de l'homme, parce que, en dehors de l'homme, aucune conscience réfléchie n'est à l'œuvre. Dans les sociétés humaines, au contraire, rien n'est neutre : seul l'homme est donneur de sens, et il n'est homme que dans la mesure où il donne du sens.

On doit par ailleurs considérer qu'une société est une *structure* dans laquelle *tout se tient.* Notre démarche intellectuelle nous conduit, aux fins d'analyse, à séparer les différents éléments constitutifs de cette structure pour tenter d'en mieux comprendre l'agencement et pour

tenter de le transformer. Mais en même temps, cette démarche nous donne l'illusion que les choses sont *réellement* distinctes les unes des autres, alors qu'elles ne le sont que dans notre entendement. (Notons, en passant, que c'est cette différence profonde entre le *monde des idées* et le *monde des faits* — le premier n'étant qu'un reflet toujours imparfait du second — qui explique le caractère *hétérotélique* de l'action politique, c'est-à-dire le fait que les conséquences réelles des actes entrepris diffèrent toujours en quelque façon de l'effet initialement recherché). En réalité, répétons-le, *tout se tient.* Dans une structure sociale, le *sens* de chaque élément dépend non seulement de sa nature intrinsèque, mais aussi — et surtout — de sa position par rapport aux autres éléments. Les nations, les peuples, les individus ont un sens en tant qu'ils sont *en situation* les uns par rapport aux autres, et — comme au jeu d'échecs — on ne peut agir sur l'un ou sur l'autre, c'est-à-dire modifier les *liaisons* qui existent entre tel ou tel élément, sans modifier du même coup un agencement plus général. On peut, bien entendu, déplorer cet état de choses, comme on peut déplorer l'influence grandissante des idéologies. Il me paraît néanmoins difficile, sinon impossible, de faire qu'il en soit autrement.

Ce qui est en revanche certain, c'est que les idéologies, les « vues-du-monde », si elles ont toujours été présentes, n'ont pas toujours été *conscientes d'elles-mêmes* comme elles le sont aujourd'hui, à une époque où elles ont déjà été abondamment ramassées et formalisées en une multitude de systèmes. Cette « prise de conscience idéologique » est évidemment une conséquence, directe ou indirecte, de la révolution de 1789. Dès lors, en effet, que le principe d'autorité qui régissait *naturellement* les sociétés prérévolutionnaires s'est trouvé remis en cause jusque dans sa légitimité et ses fondements, tout ce qui auparavant *allait de soi,* tout ce qui était vu spontanément comme partie intégrante d'un « ordre naturel », est apparu (à juste titre) comme *convention,* c'est-à-dire comme création subjectivement humaine, et, corrélativement, s'est trouvé confronté à une quantité considérable de factions politico-idéologiques prétendant toutes détenir une « vérité nouvelle » et cherchant à se donner les moyens du pouvoir. Parallèlement, du fait que l'Etat s'est mis en position d'être contesté par différentes factions dont il est désormais admis qu'elles sont elles-mêmes susceptibles un jour ou l'autre de s'emparer du pouvoir, on a assisté, au fur et à mesure que se créaient face au pouvoir établi toute une série de *contre-pouvoirs,* à la diffusion et à la multiplication des centres d'influence idéologiques.

Dans la théorie marxiste, le mot « culture » possède un sens bien précis. Pour les idéologues marxistes du type classique, la culture est d'abord une superstructure idéologique, dépendant de la structure matérielle et économique de la société et qui, en même temps,

reproduit, perpétue et tend à justifier cette structure en habituant les esprits aux valeurs conventionnelles qu'elle renferme. La culture, en d'autres termes, façonne les esprits en fonction de l'idéologie dominante. Il s'ensuit que seule une action sur la structure économique (et par voie de conséquence, politique) peut entraîner une transformation de la superstructure. A la Semaine 1974 de la pensée marxiste (16-22 janvier 1974, à Paris), l'une des séances portait sur le thème : « Pourquoi la culture ? » Tous les orateurs ont insisté sur le fait qu'à leurs yeux, la culture, sans pour autant recouvrir la totalité des activités humaines, ne peut être séparée de son contexte socio-économique. Elle est « enracinée dans l'ensemble des activités et de la pratique sociales », a déclaré Jacques Chambaz, membre du comité central du PCF.

Cette définition marxiste orthodoxe de la culture a été remise en cause par les néomarxismes, dont un certain nombre de représentants se sont aperçus qu'on pouvait très bien inverser l'ordre des causes et des effets, c'est-à-dire influer sur la structure du pouvoir politique et économique en agissant sur la « superstructure » de la culture et des idées. C'est cette action « en retour » de l'idéologie sur les infrastructures, bien analysée par Mao Tsétung, qui a fondé en partie la conception chinoise de la « révolution culturelle ». C'est elle aussi qui a inspiré la tentative des disciples de Gramsci, d'opposer au pouvoir « civil » et institutionnel un contre-pouvoir culturel et métapolitique, dont on perçoit aujourd'hui parfaitement les effets.

* * *

Au sujet de Gramsci, d'abord quelques repères biographiques. Antonio Gramsci est né en Sardaigne en 1891. Arrivé à Turin en 1911, il adhère au Parti socialiste, puis au Parti communiste, dont il va devenir l'un des principaux représentants au cours des années vingt. A cette époque — le lendemain immédiat de la révolution bolchévique de 1917 —, l'Internationale communiste connaît des crises nombreuses. Lénine, qui avait d'abord décidé d'accélérer les scissions communistes au sein des partis socialistes et sociaux-démocrates européens, change de position à partir de 1921 et prône une politique de Front populaire, qu'il juge alors seule susceptible d'endiguer les progrès de la « réaction ». A l'intérieur du PC italien, cette volte-face provoque un affrontement entre Gramsci, devenu en 1922 membre du comité exécutif du Komintern, et Bordiga qui prétend refuser toute collaboration avec les « sociaux-traîtres », c'est-à-dire avec les sociaux-démocrates. Cette crise interne du Parti a des conséquences très profondes. Elu député en 1924, Gramsci parvient deux ans plus tard à faire prévaloir ses thèses et à devenir secrétaire général du PCI. Mais il est déjà trop

tard. Coupé de son électorat, épuisé par des luttes intestines, victime de la montée du fascisme aussi bien que de la crise du mouvement communiste international, le PCI finit par être interdit. Gramsci est arrêté, transféré dans l'île d'Utica et condamné à vingt ans de prison.

C'est là, dans sa cellule, qu'il va se livrer à une réflexion en profondeur sur la *praxis* marxiste-léniniste, et plus spécialement sur les causes de l'échec socialo-communiste des années vingt. Comment se fait-il que la conscience des hommes soit « en retard » sur ce que devrait leur dicter leur « conscience de classe » ? Comment les couches dominantes, minoritaires, parviennent-elles à se faire obéir « naturellement » des couches dominées, majoritaires ? Telles sont les questions — parmi beaucoup d'autres — que se pose Gramsci. Telles sont les questions auxquelles il va essayer de répondre en étudiant de plus près la notion d'*idéologie* et en opérant une distinction décisive (et désormais classique) entre « société politique » et « société civile ».

Par *société civile* (terme repris chez Hegel, bien qu'il ait été critiqué par Marx), Gramsci désigne l'ensemble du secteur « privé », c'est-à-dire le domaine culturel, intellectuel, religieux et moral, en tant qu'il s'exprime dans le système des besoins, la juridiction, l'administration, les corporations, etc. La grande erreur des communistes, dit Gramsci, a été de croire que l'Etat se réduit à un simple appareil politique. En fait, l'Etat « organise le consentement », c'est-à-dire *dirige,* non seulement en ayant recours à son appareil politique, mais aussi par le moyen d'une *idéologie implicite,* reposant sur des valeurs admises et considérées comme « allant de soi » par la majorité des sociétaires. Cet appareil « civil » englobe la culture, les idées, les mœurs, les traditions, et jusqu'au sens commun. Dans tous ces domaines, non directement politiques, un pouvoir est à l'œuvre sur lequel s'appuie aussi l'Etat : c'est le pouvoir culturel. En d'autres termes, l'Etat n'exerce pas seulement son autorité par la *coercition.* A côté de la domination ou de l'autorité directe, du commandement qu'il exerce par le canal du *pouvoir politique,* il bénéficie aussi, grâce à l'existence et à l'activité du *pouvoir culturel,* d'une sorte d' « hégémonie idéologique », d'une adhésion spontanée de la majorité des esprits à une conception des choses, à une vue-du-monde qui le consolide, et du même coup le justifie, dans les thèmes, les valeurs et les idées qui lui sont propres. (Cette distinction n'est pas très éloignée de celle faite par Louis Althusser entre l' « appareil répressif d'Etat » et les « appareils idéologiques d'Etat »).

Se séparant ici de Marx, qui réduisait la « société civile » à la seule infrastructure économique, et à la contradiction entre les forces de production et les structures d'appropriation du capital, Antonio Gramsci réalise parfaitement — sans toutefois souligner assez nettement que l'idéologie est étroitement liée aux *mentalités,* c'est-à-dire à

la constitution mentale des peuples — que c'est dans cette « société civile » que s'élaborent, se diffusent et se reproduisent les conceptions du monde, les philosophies, les religions et toutes les activités intellectuelles ou spirituelles, explicites ou implicites, sur lesquelles s'appuie le *consensus* social pour se cristalliser, se consolider et se perpétuer. Dès lors, réintégrant la société civile au niveau de la superstructure et lui adjoignant l'idéologie, dont elle dépend, il distingue en Occident *deux* formes de superstructure : d'une part la société civile, de l'autre la société politique (ou « Etat » proprement dit). Alors qu' « en Orient, l'Etat était tout, tandis que la société civile était primitive et gélatineuse » (lettre à Togliatti, 1924) en Occident, et tout particulièrement dans les sociétés modernes où le pouvoir politique est *diffus*, le « civil » — la mentalité de l'époque, l'*esprit du temps* — joue un rôle considérable. C'est ce rôle considérable que les mouvements communistes des années vingt n'ont pas aperçu, et dont ils n'ont pas assez tenu compte pour l'élaboration de leurs stratégies. A cet égard, ils ont été induits en erreur par l'exemple de 1917 : si Lénine, en effet, a pu s'emparer du pouvoir, c'est (entre autres raisons) parce qu'en Russie, la société civile était pratiquement inexistante. Au contraire, dans les sociétés où chacun participe plus ou moins étroitement de cette idéologie implicite que constitue la conception spontanée du monde, dans les sociétés où règne une atmosphère culturelle spécifique, *il n'y a pas de prise du pouvoir politique possible sans prise préalable du pouvoir culturel.* C'est ce que démontre, par exemple, la Révolution française de 1789, qui n'a été possible que dans la mesure où elle avait été préparée par une « révolution dans les esprits », en l'occurrence par la diffusion des idées de la « philosophie des Lumières » auprès de l'aristocratie et de la bourgeoisie. En d'autres termes, un renversement politique ne crée pas une situation, il la consacre. « Un groupe social, écrit Gramsci, peut et même doit être dirigeant *dès avant* de conquérir le pouvoir gouvernemental : c'est une des conditions essentielles pour la conquête même du pouvoir » *(Cahiers de prison)*. Dans cette perspective, remarque Hélène Védrine dans son essai sur *Les Philosophies de l'histoire* (Payot, 1975), « la prise du pouvoir ne s'effectue pas seulement par une insurrection politique qui prend en main l'Etat, mais par *un long travail idéologique dans la société civile* qui permet de préparer le terrain ».

Du point de vue de Gramsci, dans une société développée, le « passage au socialisme » ne s'opère ni par le putsch, ni par l'affrontement direct, mais bien par la *transformation des idées générales*, équivalant à un lent remodelage des esprits. Et l'enjeu de cette *guerre de positions* est la *culture*, considérée comme le poste de commandement et de spécification des valeurs et des idées.

On voit donc que Gramsci récuse à la fois le léninisme classique,

c'est-à-dire la théorie de l'affrontement révolutionnaire, le révisionnisme stalinien des années trente, c'est-à-dire la stratégie de Front populaire (ou de « programme commun »), et les thèses de Kautsky, c'est-à-dire l'idée d'un « vaste rassemblement ouvrier ». Parallèlement au « travail de parti », qui est un travail directement politique, Gramsci propose d'entreprendre un « travail culturel », consistant à substituer une « hégémonie culturelle prolétarienne » à l' « hégémonie bourgeoise ». Une telle tâche est indispensable pour rendre *compatible* la mentalité de l'époque (c'est-à-dire la somme de sa raison et de sa sensibilité) avec un message politique nouveau. Autrement dit, pour obtenir de façon durable la majorité politique, il faut d'abord obtenir la *majorité idéologique,* car c'est seulement lorsqu'elle sera gagnée à des *valeurs* différentes des siennes propres que la société en place commencera à vaciller sur ses bases, et que son pouvoir effectif commencera de s'effriter. La situation, alors, pourra être exploitée sur le plan politique : l'action historique ou le suffrage populaire confirmeront — et transposeront au plan des institutions et du système de gouvernement — une évolution déjà acquise dans les mentalités.

Gramsci assigne donc aux intellectuels un rôle précis. Il leur demande de « gagner la guerre culturelle ». L'intellectuel, ici, est défini par la fonction qu'il exerce vis-à-vis d'un type donné de société ou de production. Gramsci écrit par exemple : « Chaque groupe social, naissant sur le terrain originel d'une fonction essentielle dans le monde de la production économique, crée en même temps que lui, *organiquement,* une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent son *homogénéité* et la *conscience* de sa propre fonction, non seulement dans le domaine économique, mais aussi dans le domaine social et politique » *(Les Intellectuels et l'organisation de la culture).* Les intellectuels sont donc (dans un sens non péjoratif) les « commis » du groupe dominant ; ce sont eux qui organisent « le consentement spontané des grandes masses de la population à la direction imprimée à la vie sociale par le groupe fondamental dominant », et qui, en même temps, permettent « le fonctionnement de l'appareil de coercition de l'Etat ». A partir de là, Gramsci opère une distinction supplémentaire entre les *intellectuels organiques,* qui assurent la cohésion idéologique d'un système ou d'un groupe social, et les *intellectuels traditionnels,* représentant des couches anciennes qui ont subsisté à travers les bouleversements des rapports de production. C'est au niveau de ceux qu'il appelle les « Intellectuels organiques » que Gramsci recrée le *sujet* de l'histoire et de la politique — « le *Nous* organisateur des autres groupes sociaux », pour reprendre une expression de Henri Lefebvre (*La Fin de l'histoire,* Minuit, 1970). Ce qui signifie que le sujet de l'histoire n'est plus le Prince, ni l'Etat, ni même le Parti, mais l'avant-garde intellectuelle liée à la classe ouvrière (ou, du moins, censée lui être

liée). C'est elle, affirme Gramsci, qui, par un lent « travail de termites » (qui n'est pas sans évoquer la « vieille taupe » révolutionnaire dont parle Marx), doit remplir une « fonction de classe » en se faisant le porte-parole des groupes représentés dans les forces de production. C'est elle enfin qui doit donner au « prolétariat » l' « homogénéité idéologique » et la conscience nécessaire pour assurer son *hégémonie* — concept qui, chez Gramsci, remplace et déborde celui de « dictature du prolétariat », dans la mesure où il dépasse le politique pour englober le culturel.

Au passage, Gramsci détaille tous les moyens qu'il estime propres à la « persuasion permanente » : appel à la sensibilité populaire, renversement des valeurs au pouvoir, création de « héros socialistes », promotion du théâtre, du folklore, de la chanson, etc. (Moyens pour la définition desquels il s'inspire d'ailleurs de l'expérience initiale du fascisme italien, et de ses premiers succès.) Le communisme, dit-il, doit certes compter avec l'expérience soviétique, mais sans chercher à suivre passivement ce modèle. Il doit au contraire tenir compte, pour la mise au point d'un contre-pouvoir culturel, de la spécificité des problématiques nationales et des caractères populaires particuliers. L'action historique et populaire ne peut plus négliger la diversité des sociétés, pas plus qu'elle ne peut faire abstraction du tempérament, des mentalités, des héritages historiques, des cultures, des traditions ou des rapports des classes entre elles (y compris dans leurs aspects idéologiques).

Gramsci — qui écrit dans le courant des années trente — sait très bien que l' « après-fascisme » ne sera pas socialiste. Mais il pense que cette période, durant laquelle le libéralisme régnera à nouveau, sera une excellente occasion de pratiquer l'infiltration culturelle parce que les tenants du socialisme et du marxisme y seront *moralement* en position de force. De ce « détour démocratique », estime-t-il, surgira un nouveau *bloc historique*, placé sous la direction de la « classe ouvrière », tandis que les « intellectuels traditionnels », peu à peu marginalisés, finiront par être assimilés ou détruits. (Par « bloc historique », notion formée à partir, notamment, de l'étude de la situation dans le Mezzogiorno, Gramsci entend un système d'alliances politiques associant l'infrastructure et la superstructure, centré autour du prolétariat mais ne s'identifiant pas à lui, et basé sur l' « histoire » au sens marxiste, c'est-à-dire sur les rapports et les conflits de classes à l'intérieur de la société.)

Atteint par la tuberculose, Antonio Gramsci meurt le 25 avril 1937, dans une clinique italienne. Ses *Cahiers de prison*, trente-trois fascicules au total, sont recueillis par sa belle-sœur, qui entreprend de les faire circuler. Ces *Cahiers* vont connaître, au lendemain de la guerre, un succès considérable et exercer une très grande influence,

d'abord sur l'évolution du parti communiste italien, ensuite sur des fractions plus générales de la gauche et de l'extrême gauche des pays européens.

* * *

A certains égards, et si l'on s'en tient aux aspects purement *méthodologiques* de la théorie du « pouvoir culturel », certaines des vues de Gramsci se sont en effet révélées prophétiques. On ne doit donc pas s'étonner de la part qu'elles ont prise dans l'évolution de la stratégie générale d'une certaine « contestation ». Par ailleurs, il est évident que plusieurs traits caractéristiques des sociétés contemporaines accentuent encore — et, du même coup, facilitent — les effets d'une telle stratégie. Il faut rappeler, en premier lieu, que *le rôle (potentiel) joué par les intellectuels* au sein de la structure sociale n'a jamais été aussi grand qu'aujourd'hui. La démocratisation de l'enseignement, l'importance prise par les *mass media,* la nécessité (au regard de modes éphémères sans cesse remises en question) de trouver de « nouveaux talents » (réels ou supposés), la séduction croissante exercée sur les *leaders* d'opinion par les idées à la mode dont les sondages donnent un reflet, tous ces facteurs, rebondissant les uns sur les autres, permettent à l'*intelligentsia* d'exercer un pouvoir considérable. A cela s'ajoute l'importance grandissante des *loisirs,* qui donne à la culture une plus grande place et facilite la mise en circulation de certains thèmes et de certaines valeurs. Et aussi la *vulnérabilité,* elle aussi grandissante, de l'opinion publique à un message *métapolitique* d'autant plus efficace et d'autant mieux reçu et assimilé que *son caractère directif et suggestif n'est pas clairement perçu comme tel,* et, par conséquent, ne se heurte pas aux mêmes réticences rationnelles et conscientes qu'un message à caractère directement politique. Toute la puissance des spectacles et des modes réside d'ailleurs dans ce dernier trait spécifique, dans la mesure où un roman, un film, une pièce de théâtre, une émission de télévision, etc., sera à long terme d'autant plus politiquement efficace qu'au départ il ne sera pas perçu comme politique, mais qu'il provoquera une lente évolution, un *lent glissement des mentalités d'un système de valeurs vers un autre système de valeurs.*

Enfin, il y a un autre trait des sociétés actuelles que l'on ne peut pas ne pas évoquer au regard de l'action du pouvoir culturel : c'est le fait que les régimes libéraux occidentaux sont très mal équipés, voire complètement désarmés, *de par leur nature propre,* devant cette transformation des mentalités et cette infiltration des esprits. Les pouvoirs libéraux sont en effet prisonniers de leurs propres principes, et ils le sont à un double titre. D'une part, dans l'ordre politique pluraliste, la concurrence est nécessairement garantie à toutes les

idéologies en présence, et la société ne peut s'en prendre aux *idéologies* subversives sous peine de devenir elle-même (ou d'être considérée comme) tyrannique. L'Etat peut interdire la détention d'armes ou l'usage d'explosifs, mais il peut très difficilement, sans porter atteinte au principe de la liberté d'expression, interdire la diffusion d'un livre ou la représentation d'un spectacle, qui constituent pourtant, le cas échéant, des armes dirigées contre lui. De ce fait, la société libérale risque de se suicider lentement, puisqu'elle est fondée sur le pluralisme, que ce pluralisme n'est durable que s'il bénéficie d'un consensus de la part d'une majorité de sociétaires, et que la société ne peut mettre fin à ce pluralisme sans remettre en cause ses propres fondements. D'autre part, et par suite, ce sont précisément les régimes libéraux, où l'*intelligentsia* a le plus de libertés d'exercer son rôle *critique*, qui sont le lieu du plus faible consensus. « L'ordre pluraliste, a remarqué Jean Baechler, est caractérisé par un pluralisme évanescent. En effet, le pluralisme politique, c'est-à-dire la reconnaissance institutionnelle de la légitimité des projets divergents et concurrents, est intrinsèquement corrupteur de consensus. La pluralité des partis, par le seul mécanisme de la concurrence, conduit à percevoir de plus en plus nettement la multiplicité et la variabilité des partages, des institutions et des valeurs. A la limite, il n'y a plus rien sur quoi les sociétaires s'entendent unanimement » (*Qu'est-ce que l'idéologie ?*, Gallimard, 1976).

On en arrive ainsi à un cercle vicieux. L'activité des intellectuels contribue à détruire le consensus général, la diffusion des idéologies subversives s'ajoutant aux défauts intrinsèques des régimes pluralistes. Or, plus le consensus s'effrite et se réduit, plus la demande idéologique — à laquelle répond précisément l'activité des intellectuels — devient forte. Corrélativement, le pouvoir, constitutionnellement tenu de prendre en compte les variations de l'opinion publique, et lui aussi séduit par les mirages de la mode et les talents de l'*intelligentsia*, en vient bien souvent à favoriser ce processus de *substitution des valeurs* dont il sera, en dernière analyse, la victime. C'est ainsi que se produit, sous l'action du pouvoir culturel, le *renversement de la majorité idéologique*.

(novembre 1977 — mars 1978)

7.

L'EUROPE

Sur une défaite américaine

On me demande, au lendemain de la chute de Pnom Penh et de Saigon (Ho Chi Minh-Ville), de prononcer un chant funèbre (1). Mais un chant funèbre au nom de quoi et en l'honneur de qui ? Des illusions de l'Europe américaine, peut-être. Mais alors, ce serait un péan.

Un chant funèbre en l'honneur des combattants : oui. De *tous* les combattants. Des GI's obligés de se battre pour un pays qu'ils n'intéressaient pas et qui, depuis toujours, professe pour la fonction guerrière une sourde haine nourrie d'une méfiance séculaire à l'endroit de toute autorité. Pour les soldats du Front national de libération (FNL) et du Vietcong aussi, qui se sont battus chez eux et pour eux avec courage et détermination. A tous, rendons hommage. Mais sans oublier que, de part et d'autre, la force de caractère comme le caractère de la force étaient loin d'être les mêmes.

Les paroles les plus justes ont été prononcées le 30 avril 1975. « Cette défaite était inéluctable, a dit le général Bigeard. D'un côté, des gens qui vivaient dans une sorte de cocon, tissé douillettement par les Américains, la facilité... De l'autre, une armée formée de jeunes Vietnamiens du Nord, durs, nés dans la bataille, endoctrinés dès leur plus jeune âge... Ceux-là, je les connais bien. Je les ai combattus. Ils n'ont pas pu changer. Ils montent à l'assaut par vagues, sans souci de leur vie. Ils pensent à la patrie... Leurs dirigeants parlent de « patrie communiste ». Communiste ou pas, l'idée de patrie est un moteur dont on n'a pas trouvé l'équivalent ».

La patrie, c'est la terre des pères. Etre de la même patrie, c'est être de la même origine, avoir en commun le même héritage. Mais qu'est-ce que les *newcomers* de la nation américaine peuvent bien avoir en commun, à part la Bible, la Constitution, le goût du dollar et l'adoration du *standing ?* Il y a une patrie vietnamienne, une patrie cambodgienne. Il ne peut pas y avoir de patrie américaine.

(1) Texte rédigé pour un ouvrage collectif intitulé Chant funèbre pour Pnom Penh et Saigon.

Que démontre la chute de Pnom Penh et de Saigon ? La supériorité du soldat politique et la vraie nature de l'Amérique. On a bien ri de Mao Tsétung quand il a qualifié de « tigre en papier » la puissance militaire et la bombe atomique américaines. Et pourtant, il avait raison. La force militaire ou technologique, les armes nucléaires ou « conventionnelles » ne sont *rien* s'il n'y a pas derrière une *volonté* profonde correspondant à un *dessein* précis. Il ne faut jamais oublier que ce ne sont pas les armes qui tuent, mais ceux qui se servent des armes, et que, pour se servir d'une arme, il faut le vouloir, c'est-à-dire qu'il faut avoir de bonnes raisons de le faire : le désir de gagner en est une. L'Amérique n'a jamais vraiment voulu gagner. Quelle était sa volonté ? Nulle. Quel était son dessein ? Néant. Et quel *sens* aurait eu sa victoire, faute précisément d'un dessein ? Certes, la volonté ne suffit pas à vaincre. Mais sans volonté, il n'est pas de victoire possible. Les Russes, aujourd'hui, savent ce qu'ils veulent. Les Chinois, aujourd'hui, savent ce qu'ils veulent. Les Européens savent à peine ce qu'ils ne veulent pas. Les Américains ne veulent rien.

Du point de vue « matériel » ou « rationnel » (qui ne prend pas en considération le facteur humain), il était « impensable » que le Vietcong ou les Khmers rouges parvinssent à mettre à genoux la formidable machine de guerre des Etats-Unis — tout comme, hier, il était impensable qu'une poignée de « rebelles » algériens pussent faire céder l'armée française. Et pourtant, cela fut. L'Algérie est indépendante. Saigon et Phnom Penh sont tombés. De bonnes âmes diront : sur le terrain, la guerre était gagnée. On l'a dit pour l'Algérie. On le dit à nouveau pour le Vietnam et c'est probablement vrai. Et d'avancer l'explication classique : l'arrière a « lâché », les politiciens ont « trahi », l'armée a reçu un « coup de poignard dans le dos », etc. Admettons. La question n'est pas là. Dans une guerre, seule compte la bataille *finale :* celle qui donne la victoire ou qui consomme la perte. Les guerres modernes sont des guerres globales. Le « front », c'était Washington, Moscou, Pékin, aussi bien que Saint-Cloud, Da-Nang et Saigon. La force du Vietcong et du FNL est venue de ce qu'ils ont su raisonner *globalement,* en combinant le politique et le militaire, en appréciant, non seulement les forces conventionnelles, mais aussi le poids des lassitudes, de la mauvaise conscience, des trahisons possibles et des infiltrations.

L'affaire n'est pas nouvelle. Cela dure depuis deux mille ans. Nietzsche voyait dans l'amour chrétien la « fine fleur du ressentiment ». De même le pacifisme : autre forme de « charité ». Un peuple qui veut se libérer et qui est impuissant à parvenir à ses fins par les armes a tout naturellement recours à la ruse. La « méchanceté » ne rapporte rien ? Essayons la faiblesse. Inspirer l' « amour de l'ennemi » à l'ennemi qui oppresse, n'est-ce pas déjà le rendre moins fort ? Faire

apparaître chez lui la *mauvaise conscience* : terrain propre à toutes les manœuvres. L'empire romain est tombé comme cela. C'était pourtant un véritable empire, fondé sur l'*imperium* — ce pourquoi il a duré quelques siècles. L'empire américain ignore toute volonté impériale. Comme le dinosaure (gros corps et petit cerveau), il ne pèse que de son propre poids — ce pourquoi il s'effondrera aussi vite qu'il est né.

« La foi soulève les montagnes » : Jésus et Mao Tsétung l'ont dit. Les Khmers rouges et les communistes du Vietnam avaient une foi. Les GI's désœuvrés et drogués n'en avaient pas. Les premiers triomphent. C'est justice. Quant aux *boys*, ils rentrent chez *mamie* pour manger leur *apple pie* et se faire psychanalyser. C'est justice également.

• • •

Toute la « grande politique » américaine tient dans l'éclat de rire de Gerald Ford s'esclaffant sur le sort du Vietnam. La grande leçon de la défaite des cliques Lon Nol et Thieu, c'est qu'aucune politique ne se construit sur la *confiance*. Le moteur du politique n'est ni la morale ni la philanthropie, mais la seule énergie. Son essence, c'est l'énergie. Ce ne sont ni les cas « intéressants » ni les causes « justes » qui s'imposent comme le destin des peuples, mais l'énergie et la force que l'on met au service de ces causes — et des autres, bien sûr.

Non, décidément, entre le « Vietnam américain » et le « Vietnam communiste », il n'y a pas à choisir. Mes vœux vont au Vietnam *vietnamien*, comme à l'Algérie *algérienne*, à la France *française* et à l'Europe *européenne*. J'ai une certaine idée de la politique et de la géopolitique. Je ne crois pas qu'elles soient une *projection* de quelque futur Armageddon. Je ne crois pas à un monde partagé entre les « bons » (le « monde libre ») et les « méchants » (les « rouges »), mais à un univers fait de mouvements et de nuances. Je ne suis pas non plus citoyen de la sphère idéale des idées pures et des concepts abstraits. Je suis citoyen d'un pays, héritier d'une culture déterminée. Je ne fais donc pas de la politique une affaire de morale désincarnée, mais bien une affaire de rapports de force : devant tel et tel événement, quel est notre intérêt à nous, Français et Européens ?

La France et l'Europe n'ont rien perdu dans la chute de Phnom Penh et de Saigon. Mais peuvent-elles y avoir gagné ? Si le nouveau régime vietnamien et le nouveau régime cambodgien tombent, comme il est probable, entre les mains de Moscou, deviennent des pions sur l'échiquier du Kremlin, nous n'aurons certes rien gagné. L'occupation succédera à l'occupation. Seule l'identité des occupants aura changé. En revanche, si l'un ou l'autre de ces nouveaux régimes était, soit réellement autonome (fort douteux), soit aligné sur les positions de

Pékin, je ne suis pas certain que la France et l'Europe auraient en la circonstance tout perdu. Je crois même qu'elles y gagneraient dans l'exacte proportion que les superpuissances impérialistes qui, depuis Yalta, lui volent son corps et son âme, en seraient elles-mêmes affaiblies.

Il suffit de regarder une carte pour comprendre que l'Europe de demain est (provisoirement) l'alliée *objective* de la Chine d'aujourd'hui. Les sympathies politiques, les affinités ou les antagonismes idéologiques n'ont rien à voir en l'occurrence. Nos seules situations respectives suffisent à nous rendre *géopolitiquement* solidaires. La Chine est maoïste : c'est son affaire. Serait-elle libérale, monarchiste ou trotskyste, la situation resterait la même. La Russie communiste ne suit-elle pas la politique traditionnelle des tsars ? C'est pourquoi je considère qu'il est de notre intérêt, à nous qui ne sommes plus qu'une puissance du « second monde » et qui n'avons pas encore les moyens ni la volonté d'être nous-mêmes, que les superpuissances qui se partagent la direction du monde soient affaiblies chaque fois qu'il est possible, pour les mêmes raisons qu'il est de l'intérêt des Chinois, menacés par les Russes, que l'Europe soit forte, puissante, consciente d'elle-même et surtout *réunifiée*.

On aura compris que le sort du Cambodge et du Vietnam m'*intéresse* surtout dans la mesure où il peut contribuer à une réflexion sur notre propre sort. Entre le matérialisme de l'Ouest et le matérialisme de l'Est, entre l'Amérique de la vulgarité, de l'égalitarisme et de l'esprit marchand, et la Russie du Goulag, de l'oppression, des prisons et des camps, il y a maintenant un vide. Ce vide, c'est l'Europe. L'Europe occupée : à l'Est, par la barbarie ; à l'Ouest, par la décadence. Le plus grand mal qui puisse lui arriver est d'en arriver à croire qu'une occupation est, somme toute, *préférable* à une autre. Je ne suis, pour ma part, disposé à m'habiller ni en cosaque ni en *Levi's*. Entre Moscou qui meurtrit les corps et Washington qui vole les âmes, j'attends que l'Europe *redevienne*.

(octobre 1975)

Contre les superpuissances

Le début de toute stratégie consiste à distinguer le principal du secondaire. Le fait principal du monde actuel, quel est-il ? Il est la suprématie mondiale de deux superpuissances, l'Union soviétique et les Etats-Unis d'Amérique, qui depuis trente ans soumettent le monde à leur domination. L'Europe qui, malgré tout et plus que jamais, reste le centre du monde — le *Heartland* des géopoliticiens — est le symbole exemplaire de cette domination, divisée qu'elle est par cette double hégémonie. Toute la question est de savoir si l'on admet ce schéma, ou si l'on s'en tient à la théorie manichéenne consistant à opposer le « monde libre » (soumis à l'hégémonie américaine) au reste de la planète. Vision dualiste ou structure triple : c'est la clef des développements futurs.

Pour l'heure, il y a ceux, nombreux, qui croient toujours que l'on soigne le mal par le mal. Une certaine vieille droite française témoigne d'ailleurs d'un talent certain pour demander aux pyromanes de venir éteindre ses incendies. Ce sont les mêmes qui, depuis un quart de siècle et plus, ne cessent de courir « au plus pressé », reculant ainsi les défaites en même temps qu'ils les rendent plus certaines. Il me semble toutefois qu'une prise de conscience est en cours. C'est peut-être une dynamique inévitable. Mais il y aura toujours ceux qui *veulent* croire : les optimistes à qui ni le lâchage vietnamien, ni la *façon* dont Nixon est tombé, ni l'offensive contre le Concorde, ni le sabotage de notre politique méditerranéenne ou de la présence française dans l'océan Indien, etc., n'ouvriront les yeux.

* * *

De George Washington à Gerald Ford, l'Amérique n'a jamais varié. Elle est *une* dans son « idéologie » implicite. De quoi procède-t-elle ? Une nation consacre l'homogénéité d'un peuple — ou favorise, historiquement et culturellement, cette homogénéité. L'Amérique, cosmopolite par *vocation*, est la négation vivante de *toute* spécificité,

dans la mesure où, dès le départ elle a voulu être la préfiguration d'une République universelle future. De fait, rien n'unit au sens supérieur les Américains, parce que *rien ne leur est commun* — si ce n'est, peut-être, un certain mépris vis-à-vis des nations européennes historiques dont ils ont choisi de faire sécession. Dans ces conditions, le seul point commun qui puisse les réunir ne peut s'établir qu'au plus bas niveau, au niveau *matériel*. Au niveau de cet *american way of life* qui est le *nec plus ultra* de la dégénérescence matérialiste, et qu'on nous présente pourtant comme l'aboutissement inéluctable de toute modernité. D'où cette *technomorphie* qui, peu à peu, *tue* toutes les cultures de la terre, toute la diversité du monde pour y substituer les formes mortes d'une civilisation sans âme.

L'univers américain correspond au cauchemar hégélien d'une société qui, ayant tué l'idée de patrie (ce mot n'existe pas dans le vocabulaire américain), nie l'idée même d'une légitimité de l'Etat : la transcendance du principe d'autorité. La *raison d'Etat* : voilà ce que la Bible et la Constitution américaine — ces deux piliers de la « conscience universelle » — haïssent pareillement. Outre-Atlantique, la démocratie est une *nomocratie*, c'est-à-dire une tyrannie de la loi, matérialisée par le pouvoir des juges et servie par celui des *media*. (C'est à cette mécanique que Nixon dut sa perte.) Dans un pays où la Constitution fixe comme but à la société la « poursuite du bonheur », l'aspiration générale ne peut être que la fin de l'histoire par l'avènement du « communisme prospère ».

D'une certaine façon, le monde extérieur n'existe pas pour les Etats-Unis. L'existence d'une culture spécifique, dotée de valeurs supérieures autres que celles de l'*american way of life* (valeurs relevant de la *qualité* des hommes comme de la qualité de la vie), est proprement *incompréhensible* pour un Américain : cette spécificité ne peut être que l'image, parfois touchante, d'une société qui n'a pas *encore* accédé au règne de la quantité et du mètre dollar. Les Américains sont tout naturellement convaincus que leur modèle est *universel* (et, effectivement, il l'est — dès lors que toutes les différences nationales et populaires ont été laminées), qu'il est le seul valable pour la totalité de la planète. C'est pourquoi leur politique extérieure ne cesse d'osciller entre l'isolationnisme (« l'Amérique seule ») et le sentiment prophétique d'une « mission » consistant à répandre dans le monde les principes de la démocratie universelle. Ainsi les notions d'*ami* et d'*ennemi*, si essentielles — comme l'a montré Carl Schmitt — pour la compréhension et l'accomplissement de *toute* politique, se noient-elles chez eux dans le concept universaliste et poreux du « partenaire » *(partner)*.

Ceux qui croient que nous sommes défendus contre la menace soviétique (menace très réelle, on ne le dira jamais assez) par le

« parapluie » américain, contribuent, par là même, à répandre une fausse quiétude qui peut être cause de notre perte. A supposer même — ce serait chose nouvelle — que la philanthropie fasse son entrée dans la politique, et que les dirigeants américains veuillent bien prendre le risque d'un suicide nucléaire pour protéger Paris, Rome ou Berlin, encore faudrait-il qu'ils en manifestassent une intention *réelle*. Cela n'a jamais été le cas. Que l'on médite sur l'exemple du Vietnam, ou sur celui de l'Angola. Dans toute épreuve de force, la *volonté la plus forte* finit par l'emporter. L'Amérique, ne voulant pas avoir de dessein, n'a pas non plus de volonté. *Le Point*, le 16 février 1976, titrait : « URSS-USA : l'Amérique baisse les bras. »

* * *

Poser en ces termes le problème de l'Amérique (et par contrecoup de la Russie), c'est nécessairement poser la question de l'*Europe*, de son avenir possible, de sa renaissance, de son autonomie. Sujet qui pourrait nous entraîner très loin et qui ne doit pas faire oublier que notre propos est pour l'heure impuissant. Je ne dirai donc rien ici de la carte idéale d'une Europe *rêvée*. A l'heure du « Parlement européen », je crois bon de m'en tenir à quelques remarques sur ce qu'on pourrait appeler « l'Europe faussement unie ».

L'Europe atlantique est une *moitié d'Europe*. Son « unification », par une opération où l'addition des politiques nationales ferait une *somme nulle*, serait l'aboutissement d'un processus de « normalisation » dont les premières étapes furent Yalta et Helsinki. Cette observation ne résulte pas d'un quelconque « anti-européisme ». Je suis tout prêt à devenir « patriote européen » — sous certaines conditions toutefois. Encore faudrait-il en effet que l'on n'aboutisse au but *inverse* de celui recherché. Or, c'est bien de cela qu'il s'agit. Faire l'Europe aussi longtemps qu'il n'y a ni *volonté européenne* de s'affirmer de façon indépendante, comme une entité possédant sa personnalité propre, ni *conscience européenne*, laquelle, probablement, ne naîtra que de la claire perception d'un danger pressant sur deux fronts — faire l'Europe dans ces conditions revient d'une part à consacrer la division actuelle de l'Europe, d'autre part à s'aligner sur Washington, à une époque où les Etats-Unis ne dissimulent même plus leur agacement devant nos velléités d'indépendance.

Que l'Europe véritable, l'Europe européenne, aille de l'Atlantique à l'Oural, c'est une évidence confirmée par l'histoire. Au rebours de certains, je ne suis pas hostile à ce que cette Europe se constitue en nation. Mais, répétons-le, à la condition que cette nation soit décidée à vivre par elle-même et à s'affirmer comme telle. Il est très clair que nous en sommes loin, et que les Etats-Unis d'Europe, aujourd'hui, ne

seraient rien d'autre que l'Europe des Etats-Unis. Comme l'a écrit Michel Debré, « l'intégration européenne, aujourd'hui, c'est l'alignement sur des orientations déterminées ailleurs qu'en Europe » (*Le Monde*, 18 décembre 1975). Ce qui signifie, en clair, que mieux vaut une nation isolée — la nôtre, par exemple — qui soit consciente du double péril américano-soviétique, qu'une Europe américaine, qui serait peut-être perdue pour toujours.

Attendre de l'Europe qu'elle se *fasse* par le moyen d'un quarteron de parlementaires, et que s'exprime ainsi un consensus qui n'est réalisé dans aucune des nations actuelles — et surtout pas chez nous —, est une fadaise qui, heureusement, n'a pas la moindre chance d'aboutir. L'Europe ne peut se faire qu'à la base — par la volonté du peuple — ou à la tête — de manière impériale. Mais l'Europe actuelle est un vide politique. Un vide qui devient peu à peu l'enclos où s'affrontent, en toute liberté, une infinité de *lobbies* étrangers. Un vide où tout ce qui tend à s'affirmer suscite les mêmes mauvais coups des mêmes coalitions. Au centre de l'Europe *divisée,* il y a une nation : l'Allemagne. Au centre de cette nation, une ville : Berlin. Au centre de cette ville, un mur : la *honte*. L'avenir de notre culture gît au pied de ce mur. La vocation de la nation allemande est de redevenir la nation allemande. Non d'être le croupion oriental de l'Europe des œufs, du fromage et du vin. De même pour l'Europe *entière.*

J'ai cité l'Allemagne parce que son cas est exemplaire : elle est la plus divisée de nos terres divisées. Du reste, si l'on y réfléchit bien, l'Allemagne est à l'Europe ce que l'Europe est au reste du monde : un nain politique, un géant économique. Une entité qu'on endort en lui répétant qu'elle ne doit plus décider de son destin — qu'elle ne doit d'ailleurs plus avoir de destin du tout —, qu'elle doit perdre conscience de ce qu'elle représente, bref qu'elle doit abandonner toute idée de faire entendre sa voix dans le concert des nations afin d'en faire résonner l'écho.

L'Europe doit être européenne. Nous voulons redevenir des *sujets* de l'histoire, ne plus en être les *objets*. Il ne s'agit pas de nier la menace soviétique, il s'agit de refuser *une autre* mise en tutelle. Jean Cau l'a écrit : « Dans l'ordre des colonialismes, c'est en n'étant pas américains aujourd'hui que nous ne serons pas russes demain » (*Pourquoi la France,* Table ronde, 1975).

* * *

Que faire ? Dans l'immédiat, récuser le manichéisme. Récuser l'Europe coupée en deux. Affirmer la nécessité d'une troisième voie, d'une troisième force. Veiller à ce « systématique rapprochement » des peuples européens dont parlait le général de Gaulle. Jeter les bases

d'une Europe de la Résistance, contre les « collaborateurs » des deux fronts. On nous a fait le coup du Jeu de Paume à Helsinki. Empêcher une nouvelle nuit du 4 août. Redire que la seule chance de faire face au « malaise dans la civilisation » est de préserver, pour l'Europe, la possibilité d'être elle-même, c'est-à-dire de retrouver les valeurs de la culture dont les nations européennes, sans exception, mais elles seules, restent les héritières. Se convaincre de ce que cette possibilité apparaîtra comme le seul recours, comme le seul fondement possible d'un nouvel équilibre mondial lorsque les superpuissances qui se partagent aujourd'hui le monde auront succombé à leurs contradictions internes.

C'est bien de préserver les chances d'une nouvelle *ère* qu'il s'agit. Car l'occupation dont l'Europe est victime, à l'Est dans sa liberté d'agir et de penser, à l'Ouest dans sa liberté d'être elle-même — partout, dans celle de (re)devenir — procède du même postulat fondamental. Le système américain et le système soviétique, jusque dans leur antagonisme relatif, fonctionnent comme diastole et systole. Ils sont tous deux les séquelles d'un cycle qui s'achève. Politiquement, géographiquement, géopolitiquement, idéologiquement, l'Europe se situe et doit continuer à se situer entre ces deux systèmes — et aussi *au-dessus*. L'Europe est, potentiellement, une sorte de nouvel Empire du Milieu. Elle reste le centre. Le centre de décision et le centre d'équilibre. Entre le marxisme soviétique et le démocratisme libéral, entre Washington et Moscou. Entre les unilatéralismes et les extrémismes divers. Le *pays de la juste mesure*. Le pays des synthèses décisives. Notre seul espoir, notre seule volonté, notre seul recours.

On parle aujourd'hui beaucoup d' « impérialismes ». Mais il n'y a plus d'empires. L'*imperium*, c'est d'abord une volonté. L'Union soviétique, l'Amérique surtout, sont moins fortes d'une quelconque volonté que de leur simple *poids*. Etre les sujets lointains — et même les mercenaires — d'une nouvelle Rome, ce ne serait déjà pas si mal. Mais l'Amérique n'est pas une nouvelle Rome. C'est une nouvelle Carthage. Et nous, *Graeculi* que nous sommes, à défaut d'un Fichte européen, nous attendons Caton.

(juin 1976)

L'ascension de l'Europe

Voici trente ans, dans *Les yeux d'Ezéchiel sont ouverts,* Raymond Abellio exprimait ce qui pouvait, à première vue, apparaître comme un certain désespoir : « Aujourd'hui je le sais. Aucun homme ayant un peu le dégoût de l'absolu ne peut plus s'accrocher à rien. La démocratie est un dévergondage sentimental, le fascisme un dévergondage passionnel, le communisme un dévergondage intellectuel. Aucun camp ne peut plus gagner. Il n'y a plus de victoire possible. » C'est la raison pour laquelle, ajoutait-il, il ne s'agit plus désormais de rechercher des *solutions,* mais des *situations* nouvelles. Il me semble que tout ce qui s'est passé depuis trente ans confirme les vues prémonitoires, *prophétiques,* de ce livre écrit, il est vrai, peu de temps après les accords de Yalta : depuis trente ans, l'Est et l'Ouest forment un champ de force au-dessus du gouffre ontologique où gît, dans l'inconscience même de son inconscience, l'Europe invisible (1).

La dialectique du couple Est-Ouest, exposée en détail par Raymond Abellio dans *Assomption de l'Europe* (pp. 109 *sq.*), puis reprise sous un éclairage plus philosophique dans *La Structure absolue* (pp. 268 *sq.*), apporte précisément, au-delà des critiques parallèles classiques, mille fois entendues, une dimension d'intelligence nouvelle caractérisant la situation présente. Dimension indispensable à la *compréhension* d'un procès de formation de deux matérialismes antagonistes et complémentaires — la dictature du Goulag et celle du bien-être —, et de la façon dont le bloc russe et le bloc américain, nés comme excroissances et, finalement, comme *projections* de l'histoire européenne, ont mis en œuvre le scénario freudien de l'assassinat du « père » et du partage de son pouvoir sur une base égalitaire. Les ensembles continentaux ont, eux aussi, des complexes d'Œdipe à résoudre. Et Abellio n'a pas manqué de montrer que la structuration complète de l'hémisphère Nord peut aussi être décrite en termes de structures de parenté.

Reprenons quelques-unes de ces antinomies *présentes.* « L'Est est le

(1) Texte destiné à figurer dans un *Cahier de l'Herne* consacré à Raymond Abellio.

lieu d'un *passé* qu'il faut toujours réactiver, l'Ouest celui d'un *avenir* qui reste toujours à découvrir », écrit Raymond Abellio dans l'un des plus saisissants passages d'*Assomption de l'Europe*. « L'Est, ajoute-t-il, n'aspire qu'à recommencer vainement le *passé sans avenir* et il s'épuise dans la connaissance de cette vanité : d'où le fatalisme et le silence de l'Est. L'Ouest n'aspire qu'à commencer orgueilleusement l'*avenir sans passé* et il se grise dans la méconnaissance de cette folie : d'où l'optimisme et le tapage de l'Ouest. »

Du socialisme libertaire qu'il a pris en Europe, l'Est a fait un collectivisme totalitaire et niveleur. Du capitalisme libéral qu'il a pris à l'Europe, l'Ouest a fait un productivisme massificateur et dépersonnalisant. L'Américain *objectivise* physiquement tout autrui. Le Russe *subjectivise* sur le même plan tout autrui : « Le physique américain est *expansif* et s'exporte, le physique russe est *compressif* et refuse toute importation. » L'Ouest exporte du matériel et importe du spirituel (ses exportations idéologiques ne sont que des *reflux* européens de doctrines ayant provisoirement campé outre-Atlantique). L'Est exporte du spirituel et importe du matériel. « Chez les Russes, précise Abellio, la collectivité n'agit pas comme chez les Américains au niveau psychique, mais encore plus bas, au niveau physique, par la contrainte corporelle directe (...) Chez les Américains, c'est le psychique qui s'éveille. D'où la contrainte ou plutôt la dissolution du psychique par le social. L'Américain est *dissous*, en effet, plutôt que *contraint* (...) La vampirisation psychique acceptée par l'Américain lui fait considérer la liberté physique comme une contrepartie définitivement conquise et hors de débat, tandis que le problème de la liberté intellectuelle ne se pose même pas et appartient à un extra-monde. Au contraire, l'écrasement physique non consenti du Russe lui fait considérer la liberté psychique et intellectuelle comme un souvenir, une réalité perdue sans contrepartie, et qui, tant qu'elle ne sera pas retrouvée dans la liberté physique, qui est la forme vide mais radicale de toute liberté, appartiendra elle aussi à un extra-monde. »

Ainsi, géopolitiquement, historiquement, culturellement, politiquement, l'Europe reste le centre du monde : le *Heartland* par excellence. Entre le christianisme et le marxisme, qui constituent « les deux pôles de l'éclatement final de (son) corps historique », entre l'idéologie de l'esprit pur et l'idéologie de la physique sociale, entre l'ontologie et l'entropie, entre la soumission au Dieu jaloux et la soumission au fait social exclusif, l'Europe reste la matrice de l'Est comme de l'Ouest. Elle reste la source des facultés créatrices dont les deux blocs qui sont nés et se sont détachés d'elle ne portent que les applications. Elle reste la *culture*, dont ces blocs ne possèdent que la *civilisation*. Elle possède le *sens* de l'acte historique, là où les blocs n'en connaissent que la *cause* et l'*effet*. C'est que le sens fait nécessairement référence à cet « acte

premier » de l'âme des peuples que Mircea Eliade appelle le *mythe fondateur.* La fin, l'utilité, le rapport : cela vient en plus. C'est pourquoi l'Europe, à défaut de fixer le montant des mises, demeure l'*enjeu.* « L'Europe est la région clé que se disputent les superpuissances » : les Chinois ne cessent de nous le rappeler — eux qui eurent le bonheur d'échapper aux vues réductrices de la logique identitaire aristotélicienne. L'Empire du Milieu sera toujours disputé entre le Levant et le Couchant. L'Europe de la mythologie grecque avait été enlevée par un taureau. D'autres bêtes à cornes la guettent aujourd'hui.

* * *

L'*ascension* de l'Europe, il est vrai que ce n'est pas d'hier qu'elle mobilise les esprits. Déjà, pour Nietzsche, elle devait se faire fatalement — c'est-à-dire, au sens propre, *par fatalité.* « Si nous sommes assez fous pour ne pas faire l'Europe par l'accord pacifique de tous, écrit l'auteur de *Zarathoustra,* elle nous sera imposée par la voie impériale, celle de Napoléon, qui, du moins, a eu le mérite de concevoir l'Europe comme un ensemble politique. » Si l'Europe ne résulte pas de la naissance d'une *conscience* nouvelle, d'une appréhension nouvelle du temps historique, de la *transfiguration* dans toute actualité des trois dimensions, des trois perspectives du passé, du présent et de l'avenir, elle se fera quand même — mais « au bord du tombeau ».

Nietzsche, qui récuse les petits nationalismes, les petites ambitions nationales (à commencer par l'Allemagne de Bismarck), déplore la « maladie de la volonté » qui, déjà, frappe ses contemporains. A l'époque où Karl Marx prévoit la révolution partout sauf en Russie, il constate que c'est à Moscou que la *volonté* reste la plus forte : « C'est là, dit-il, que la volonté latente est depuis longtemps comprimée et accumulée, là que la volonté — on ne sait si elle sera affirmative ou négative — attend d'une façon menaçante le moment où elle sera déclenchée. » Face à cette « attitude de plus en plus menaçante de la Russie », Nietzsche écrit : « Je voudrais voir l'Europe se décider à devenir menaçante à son tour, à se créer, au moyen d'une nouvelle caste qui la régirait, une *volonté unique,* formidable, capable de poursuivre un but pendant des milliers d'années, afin de mettre un terme à la trop longue comédie de sa petite politique et à ses mesquines et innombrables volontés dynastiques ou démocratiques. Le temps de la petite politique est passé : déjà le siècle qui s'annonce fait prévoir la lutte pour la souveraineté du monde — *et l'irrésistible poussée vers la grande politique.* »

Parallèlement à la « menace russe », Nietzsche dénonce aussi le

« péril américain ». Si l'américanisme s'empare de l'esprit européen, affirme-t-il, ce sera la « suprême déchéance ». Surviendra alors le règne du « dernier homme » : l'*Homo œconomicus*, qui vit dans la *fébrile immobilité* d'un éternel présent — *nun stans* —, l'homme de l'unidimensionnel, l'homme qui soumet toutes choses au seul critère de la rationalité économique et de l'intérêt matériel et individuel immédiat, l'homme qui « croit avoir inventé le bonheur — et qui cligne de l'œil ».

Au XVIIIe siècle, Jean-Jacques Rousseau et l'abbé de Saint-Pierre voyaient dans l'union européenne la condition même d'une « paix perpétuelle ». C'était assurément rêver. Nietzsche, plus réaliste, imagine une « paix européenne » sur le modèle de la *pax romana*. « Le siècle prochain, s'écrie-t-il, nous apportera la lutte pour la domination de la terre (...) S'ouvre à nos yeux, pour la première fois dans l'histoire, l'incroyable perspective de buts humains œcuméniques qui embrassent toute la terre habitée. »

Cette ascension de l'Europe, que Nietzsche interprète du point de vue de la *puissance*, Abellio la situe d'emblée sur le plan de la *connaissance*. Dans les deux cas, pourtant, il s'agit de dépasser la politique immédiate, pour se réapproprier une dimension métapolitique et transhistorique formelle. Là où l'Est et l'Ouest fourmillent d'*agitation collective*, note Abellio, l'Europe opère par *conversion aristocratique*. Prise entre deux blocs qui la pressent, l'oppressent et la compressent, l'Europe ne peut en effet s'assurer d'un avenir que par *conversion des termes en présence*, c'est-à-dire à la condition de *ne s'assimiler à aucun camp* — ce qui, les choses étant ce qu'elles sont, implique qu'elle devienne *l'un et l'autre de ces camps*, en même temps, dans le même mouvement, mais *à un niveau supérieur*, en faisant de cette synthèse et de ce dépassement le creuset d'une contradiction nouvelle d'où surgira un autre niveau de son Etre. Entre l'Est et l'Ouest, le rôle de l'Europe est d'*organiser* le rapport qui la lie à ces deux blocs, de façon à redonner au monde sa *dimension multipolaire*. Il est d'apparaître, écrit Abellio, « comme le facteur d'intensification commun de l'inversion d'inversion de l'Amérique par la Russie et de la Russie par l'Amérique, et cela dans une occidentalisation progressive et paroxystique de *tout* l'hémisphère Nord, qui nous démontrera d'ailleurs de façon claire le caractère universel de la structure de l'inversion intensificatrice d'inversion dans le domaine de la géopolitique ». Bref, il s'agit de voir comment les pôles constitutifs de l' « Occident » peuvent s'intensifier et muter ensemble, et de dégager les produits de cette mutation.

L' « Occident », chez Abellio, n'est pas ce que l'on entend habituellement sous ce terme. Il n'est pas non plus l'*addition* de l'Est, de l'Ouest et de l'Europe, mais bien la superposition communielle de

l'Europe, sa transfiguration métapolitique et transhistorique — le « porteur le plus avancé de la dialectique du moment présent ».

L'opposition entre l'Europe et l'Occident est à resituer dans cette perspective. L'Europe vit en *mode d'ampleur*, l'Occident en *mode d'intensité*. L'Europe *sédimente*, l'Occident *cristallise*. L'Europe est provisoire, l'Occident est éternel. « L'Europe vit dans la durée linéaire et univoque des causes et des fins particulières, l'Occident vivra dans la *permanence sphérique* globale dépourvue de cause et de fin. » Mais en même temps, *seule l'Europe peut véritablement donner naissance à l'Occident*. Seule à posséder la vision *simultanée* des trois dimensions du temps historique, elle peut porter à un plus haut niveau de conscience un parcours historique discontinu, équivalent à la pleine maîtrise du *non-sens de l'histoire* et du permanent tissage en tous sens d'un Evénement unique et pourtant sans cesse recréé.

De cette capacité européenne à réaliser l'équilibre et le dépassement des contradictoires, de cette aptitude européenne à être, dans le cyclone du monde, l'*œil* de ce cyclone, de cette vocation européenne à devenir l'*étoile polaire* de la constellation du monde, on peut dire qu'elles constituent autant de traits husserliens, dès lors que l'on admet, avec Raymond Abellio, que « tout phénomène husserlien est à lui seul un monde dont les motivations et la polyvalence sont finies », et que « le monde husserlien n'est plus linéaire, mais *sphérique*, ou tout au moins sphéroïdal ». Mais à nouveau, s'impose la comparaison avec Nietzsche, et spécialement avec, dans le *Zarathoustra*, ce passage si révélateur du « Chant des oiseaux » : « Tout va, tout revient ; éternellement roule la Roue de l'Etre. Tout meurt, tout à nouveau fleurit ; éternellement s'écoule l'Année de l'Etre. Tout s'écroule, tout se recompose à nouveau ; éternellement se reconstruit la même maison de l'Etre. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; éternellement reste fidèle à lui-même l'Anneau de l'Etre. *A tout moment commence l'Etre ;* autour de tout Ici s'enroule la *Sphère* du Là. *Le centre est partout.* »

L'Occident, idée et *conscience* à faire naître, est en germe dans l'Europe, en germe dans les implications infinies que dévoile pour lui l'histoire européenne : « C'est justement parce que l'homme européen est pris *actuellement* dans l'implication infinie des liaisons historiques, et qu'il y est pris *seul*, qu'il est, à l'état naissant, le porteur de l'être occidental capable de transcender l'histoire, de la vider de ses événements isolés et passagers et de faire émerger ici et maintenant une nouvelle conscience dans le monde. » Et encore : « L'Occident ne peut naître que lorsque sa conscience préréflexive actuelle de la multiplicité des implications historiques fera place à la conscience de leur infinité. Il y a entre la *multiplicité* et l'*infinité* un passage résolutoire et communiel, une solution de crise. L'Europe est l'apprentissage sans fin de la multiplicité, l'Occident est l'expérience unique de

l'infinité. » Ajoutons que cette différence entre la multiplicité et l'infinité, c'est aussi, bien sûr, celle qui sépare la ligne (ou même le cercle) de la *sphère* — avec tout ce que cela implique concernant l'espace-temps.

En relativisant l'une par l'autre les avances respectives de l'Est et de l'Ouest, l'Occident fondera une *vision absolue*. Alors, enfin, se réalisera la synthèse millénaire, le dépassement global, la fin des antagonismes relatifs, la fusion des contradictoires, l'enjambement des antinomies provisoires de la foi et de la raison, du corps et de l'âme, de l'*animus* et de l'*anima*, du passé et de l'avenir, de l'espace et du temps, de l'individuel et du collectif, du national et du social, du théocentrisme et de l'anthropocentrisme, de la philosophie explicative et de la science descriptive, du visible et de l'invisible, du pondérable et de l'impondérable. Alors s'instituera l'accord parfait — le point d'orgue — de l'homme et des dieux, du Mythe et de l'Histoire. *Coincidentia oppositorum :* l'idée, on le sait, vient de loin. Alors se dévoilera une autre perspective, un autre horizon, un autre projet — et la fondation d'une histoire à la fois absolument subjective et absolument objective. « Une telle émergence, précise en effet Abellio, n'est possible que si l'homme ainsi transmué *ressaisit son histoire après s'en être distancé*, et ne se laisse plus dissoudre par elle. Ce *comble de subjectivité*, où la conscience se rend compte que les événements « n'avancent » que parce que nous avançons nous-mêmes et que notre conception du monde, qui est notre communion dans le *monde-pour-nous*, n'est que notre propre conception de l'*homme nouveau en nous*, se rencontre alors avec un *comble d'objectivité*, et, comme il se doit, en vertu du principe de la contiguïté des extrêmes, la subjectivité absolue confine à l'objectivité absolue ».

C'est à cet objectif que répond, comme moyen, le « facteur d'intensification de l'inversion d'inversion » évoqué par Abellio, et qui, dans *Assomption de l'Europe*, annonce déjà la « structure absolue ». On peut évidemment l'appréhender à différents niveaux, le plus élémentaire, le plus sommaire, recoupant dans une certaine mesure l'image proposée par Julius Evola dans *Chevaucher le tigre* (La Colombe, 1964) : « Cette formule extrême-orientale signifie que si l'on réussit à chevaucher un tigre, on l'empêche de se jeter sur vous et qu'en outre, si l'on n'en descend pas, si l'on maintient la prise, il se peut que l'on ait, à la fin, raison de lui ». Nietzsche dit, plus simplement encore (et de façon plus *négative*) : « Ce qui doit tomber, il ne faut pas le retenir, mais au contraire le pousser ». Formule qui s'applique aux individus aussi bien qu'aux peuples. Dans la perspective tracée par Evola, il s'agit de prendre conscience de ce que nous vivons l'achèvement — l'effondrement — d'un cycle, et qu'il faut accepter et même *vouloir* cet achèvement.

Raymond Abellio, lui, va beaucoup plus loin qu'Evola — ou que Guénon. Il va plus loin qu'eux exactement de la même façon que la *sphère* « va plus loin » que le *cercle*. Il introduit en effet une exigence husserlienne, dialectique, sphérique, dans une interprétation du temps historique qui, sans cette exigence, aurait toutes chances de rester une vision linéaire et catéchistique. D'où son désir d'activer *positivement* les processus — puisque, chez lui, l' « activisme » s'est reconverti dans le domaine de l'esprit. D'où également son attitude *positive* vis-à-vis de la science et vis-à-vis de l'Europe, sa pensée intégrant tout naturellement la novation, par opposition à l' « orientalisme » dogmatique de certaines sectes. Par là, Abellio reste d'ailleurs fidèle à certain *néoténisme* européen, qui, à beaucoup d'égards, apparaît comme un concentré d'humanité. « Aujourd'hui, écrit-il, en Occident, la force de conversion d'une doctrine lui vient en grande partie de son pouvoir *dialectique*. Sinon, cette doctrine, au lieu de *créer des créateurs,* ne fait que des *répétiteurs* ». D'où, enfin, le principe proclamé dans *La Structure absolue :* « Toute intuition est inversion *intensificatrice* d'inversion par l'intermédiaire de l'un de nos sens ».

Cette accélération des forces telluriques et géopolitiques par l'intelligence humaine, cette activation du procès d'inversion d'inversion, qui, d'une part, accentue les tendances jusqu'au seuil où elles se *retournent* d'elles-mêmes, et, d'autre part, dégage les produits de la mutation des pôles en renversant la perspective, comme une carte que l'on retourne et qui, sur le contour même des anciens continents, en fait apparaître de nouveaux, équivaut au sens propre à une *transfiguration* — transfiguration (« mot clé, la plus haute énigme », dit Abellio) fondée sur une logique imaginative à base d'intuitions « gnostiques », de métaphores « alchimiques », de correspondances « analogiques », et dont on trouve les rudiments dans tout un courant de pensée européen, qui, en marge de la religion officielle, inspire tantôt Spinoza, tantôt Origène, ou encore Joachim de Flore, Paracelse, Maître Eckhart et Nicolas de Cuse.

* * *

On connaît la distinction faite par Raymond Abellio entre les hommes de *connaissance,* les hommes de *puissance,* les hommes de *travail* et les hommes de *gestion.* La « connaissance », Abellio la définit comme « la pensée selon laquelle tout ce qui existe a un sens, et la conquête de ce sens ». C'est l'idée que rien n'est absurde, que tout retentit sur tout, que l'univers est un ensemble *solidaire,* organique, structuré : un échiquier où le déplacement de chaque pièce modifie le statut — *position* et *mouvement* — de toutes les autres. L'idée aussi qu'il n'existe pas d'événements indépendants, mais un seul Evénement

dont la création, autour de nous, en nous et par nous, se poursuit tous les jours : « Tous les astres agissent sur moi et j'agis sur tous les astres ». Seule cette connaissance et la claire conscience de sa supériorité intrinsèque permet d'appliquer la « structure absolue », laquelle implique, selon les termes mêmes d'Abellio de « commencer par le haut », c'est-à-dire d' « essayer de bâtir la maison en commençant par le toit ». En d'autres termes, il n'y a pas de gestion ni de travail, ni même de puissance possible, sans d'abord une *connaissance*. Et c'est pourquoi la *politique* n'est, dans l'ordre des activités humaines, que sa dernière étape. « Construire à partir du toit », c'est renverser la perspective commune : mettre la transhistoire avant l'histoire, la métapolitique avant la politique. Car c'est *le haut qui entraîne le bas*, le « toit » qui détermine les « fondations » — et non l'inverse.

Aujourd'hui, ce n'est donc « pas dans ce monde qu'il faut mettre de l'ordre, *mais dans nos pensées* ». Pendant un certain nombre d'années — l'époque du « nouveau prophétisme » —, cette idée a conduit Raymond Abellio à sa « dernière utopie » : l'utopie de l'*Arche*. Il s'agissait, comme toujours, de fonder un Ordre spirituel, nécessairement coupé du monde. Un Ordre qui n'aurait été tenté ni de se poser en théocratie dirigeante, ni en fondateur de religion, mais qui, plus simplement, se serait employé à déplacer « le centre de gravité de l'activité au plan des masses sur celui de l'élite » *(Vers un nouveau prophétisme)*. De fait, nous avons dû être quelques-uns, sans nous connaître, à avoir répété les dernières lignes d'*Assomption de l'Europe :* « J'essaie d'imaginer ce que pourront être ces heures de la *transfiguration*, quand les guerriers se feront prêtres, et, n'ayant plus rien à défendre qui ne soit détruit, se découvriront les hommes les plus riches du monde ».

La richesse de l'avenir ne peut, au train où vont les choses, que résider en effet dans une certaine pauvreté. C'est la richesse du ballon dirigeable qui se résout à larguer ses amarres. C'est la richesse de la pensée qui rompt avec toutes les possessions qui la *retiennent*. C'est aussi, pour les anciens « activistes », le passage de la seconde fonction — les *kshatriyâ* — à la première, qui est celle des *souverains* et des *brâhmanâ*. La parole de Nietzsche résonne ici puissamment, elle aussi : « Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort » *(Was mich nicht umbringt, macht mich stärker)*. Elle annonce l'heure des prêtres occupés à l'alchimie européenne, des prêtres pour qui « la prêtrise véritable n'est pas dans la négation du temps, mais dans son exaltation, ni dans la suppression de la *praxis*, mais dans sa transfiguration ». L'heure des prêtres conscients de la « conception de l'Occident futur » — bien que cette conception ne puisse l'être encore « que dans l'absolu de la vision et le néant apparent du pouvoir ».

L'Arche n'a pas flotté. C'est que « flotter » eût encore été une façon

d'être visible. Or, l'Europe dont parle Raymond Abellio ne peut qu'être une *Europe invisible,* ne se révélant que progressivement au monde — et, dans le même temps, *à sa propre conscience.* L'internationale des esprits libres et souverains constitue bien un Ordre, mais un Ordre qui est tout autant coupé du monde que *coupé de lui-même.* Un *Ordre au secret* — le contraire même d'un *Ordre secret* — qui n'existe *qu'en creux.* Au vrai, cette Europe « abellienne », Europe solaire s'il en fut — *sol/Soulès* —, cerne la part d'interdit existentiel présente à l'intérieur de nous-mêmes, *hic et nunc.* La crise occidentale, la crise du fossé qui se creuse progressivement entre le *faire* et la mise en question de soi, s'approfondit en marge de cette Europe invisible et de cet interdit existentiel. Tel est l'Ordre au secret : « Au cœur le plus sensible de l'Europe, *à l'endroit d'où elle se croit le plus absente,* s'accumulent ce comble de refus et ce comble d'attention qui, par la réversibilité mystérieuse du rachat, constituent au contraire sa vraie présence ».

* * *

Le mystère de l'homme n'est pas qu'il fasse ou ne fasse pas ce qu'il veut, c'est qu'il fasse toujours *autre chose* que ce qu'il avait voulu. Entre tout projet et sa réalisation, il y a nécessairement un espace : l'espace qui correspond au passage d'une logique à une autre. L'homme ne fait pas plus *exactement* ce qu'il veut qu'il ne veut exactement tout ce qu'il peut. Cet « effet pervers » — sans perversité —, Jules Monnerot l'appelle *hétérotélie.* Peut-il y avoir, compte tenu de l'hétérotélie des pensées et des actes, une science de l'homme véritable ? Le principe hétérotélique est-il l'équivalent, pour les « sciences humaines », de l'impossibilité qu'il y a en microphysique à déterminer en même temps la position et le mouvement des particules ? Laissons cette question ouverte. Mais posons-en une autre : que se passerait-il si cet effet inévitable pouvait être calculé, assumé et vécu pleinement — si l'on faisait l'hétérotélie de l'hétérotélie, la déviation de la déviation et l'inversion de l'inversion ? Si l'on tenait compte des « courbures » de l'espace-temps, non au voisinage des corps célestes, mais à celui des actions humaines ? Paradoxe analogue à ceux qui résultent, dans les récits de science-fiction où l'homme peut voyager dans le temps, d'un présent qui se projette rétrospectivement *contre* et *dans* le passé afin d'agir sur lui-même.

Mais l'effet hétérotélique joue aussi pour le taureau qui veut s'emparer d'Europe. Il échoue dans l'instant où il triomphe, il crée par son succès même les conditions de son échec. Il ressuscite, par son ascension même, le *discours* qu'il avait à toute force tenté d'éteindre. Et de même, plus s'approfondit la fin d'un cycle, plus se rapproche

l'avènement d'un nouveau. Rien qui ressemble plus à une aurore qu'un crépuscule : seule la fraîcheur de l'air nous dit ce qu'il en est.

Nietzsche avait perçu cela aussi, lorsqu'il écrivait dans *Par-delà bien et mal :* « Qu'on appelle *civilisation* ou *humanisation* ou *progrès* ce qui distingue aujourd'hui les Européens ; qu'on appelle cela simplement, sans louange ni blâme, avec une formule politique, le mouvement démocratique en Europe : derrière tous les premiers plans politiques et moraux désignés par une telle formule, s'accomplit un énorme processus *physiologique,* dont le mouvement grandit chaque jour, — le phénomène du rapprochement des Européens, des Européens qui s'éloignent de plus en plus des conditions qui font naître des races liées par le climat et les mœurs, et qui s'affranchissent chaque jour davantage de tout *milieu défini* qui voudrait s'implanter pendant des siècles, dans les âmes et dans les corps, avec les mêmes revendications, — donc la lente apparition d'une espèce d'hommes essentiellement *surnationale* et nomade qui, comme signe distinctif, possède, physiologiquement parlant, un maximum de faculté et de force d'assimilation. Ce phénomène de *création de l'Européen,* qui pourra être retardé dans son allure par de grands retours en arrière, mais qui, par cela même, gagnera peut-être et grandira en véhémence et en profondeur (...), ce phénomène aboutira probablement à des résultats que les naïfs promoteurs et protagonistes, les apôtres de l' « idée moderne », voudraient le moins faire entrer en ligne de compte. Ces mêmes conditions nouvelles qui aboutiront en moyenne au nivellement et à l'abaissement de l'homme — de la bête de troupeau-homme, habile, laborieuse, utile et utilisable de façon multiple, — ces conditions sont au plus haut degré aptes à produire des êtres d'exception, de la qualité la plus dangereuse et la plus attrayante » (chap. VIII). D'où cette conclusion : « J'ai appris avec plaisir que notre soleil se dirige d'un mouvement rapide vers la constellation d'*Hercule.* Et j'espère que nous autres humains qui habitons la terre nous faisons comme le soleil ! Et que nous marcherons à l'avant-garde, nous autres, bons Européens ! » *(ibid.).*

La révolution européenne — révolution d'abord essentiellement spirituelle et gnostique — est appelée à créer sa vue-du-monde, son langage et jusqu'à son *objet,* d'une façon assez comparable à la révolution microphysique. En quoi pourrait-elle consister aujourd'hui, si ce n'était à recréer l'*unité des points de jonction* de la sphère existentielle et géopolitique, à *faire tourner la sphère,* à faire muter les pôles, à modifier l'angle de vision, la perspective et le niveau ? On lisait déjà, dans *La Fin du nihilisme :* « Notre pays a perdu ses anciens dieux et n'a pas encore trouvé les nouveaux ». Puis, dans *Assomption de l'Europe :* « L'Europe actuelle, devant sa crise, mais non encore réellement en elle, se tient aujourd'hui à ce stade de l'alexandrinisme où meurent les

anciens dieux sans que les nouveaux soient encore apparus ». Nous voici dans l'*inter-regnum,* à l'époque de la *jonction,* de la *coupure* approfondie et surmontée — sous le double regard du dieu Janus, sous celui de Heimdal, qui veille sur les seuils et qui commande aux *prima.* A l'heure, dit Hofmannsthal, où se rencontrent ceux qui ont su veiller pendant la longue nuit et ceux qui apparaissent dans le matin nouveau.

(avril 1979)

POSTFACE

Mai 1968 :

UN DIALOGUE ENTRE JEAN-EDERN HALLIER ET ALAIN DE BENOIST

Mai 1978 : diverses publications marquent le dixième anniversaire de la « révolte de mai ». Les anciens combattants des barricades connaissent (déjà) l'heure des commémorations. Le Figaro-Dimanche *publie à cette occasion un dialogue entre Jean-Edern Hallier et Alain de Benoist.*

Figaro-Dimanche : *Vous avez l'un et l'autre vécu mai 1968 de l'intérieur. Comment ?*

Jean-Edern Hallier : Ras-le-mai ! Je ne sais si le cadavre bouge encore, mais les vers y sont, les vers de bénitier. Mai 68, ce n'est rien. Pas de morts, ou presque pas. Pas d'imagination au pouvoir. De vieux relents surréalistes. Seuls les incultes se sont extasiés. Rien à voir avec 1848, ni la Commune. Aucun frisson intellectuel. De l'écume, longtemps après que les grandes vagues se furent retirées de nos plages. Moi ? Je suis descendu dans la rue pour me distraire. Mes souvenirs personnels, en vrac : les premières barricades, l'incendie de la Bourse, la diffusion du quotidien *Action,* le soutien actif aux grévistes de Flins, l'organisation d'un train d'artichauts bretons... J'étais très à l'aise, je l'avoue : je m'engageais en sceptique, par divertissement pascalien. La révolution, je n'y croyais pas. L'Europe est un asile de vieillards. On ne fait pas la révolution pour le quatrième âge d'une civilisation : on lui offre des simulacres.

Alain de Benoist : J'ai ressenti mai 1968 comme un spectacle et, par là même, comme une contradiction. Il y avait contradiction entre la dénonciation (non entièrement erronée) du caractère *spectaculaire* de la « société de consommation » et le fait que, finalement, la révolte *renchérissait* sur ce qu'elle dénonçait, en opposant au « spectacle » une sorte de « sur-spectacle ». A cet égard, l'importance du *théâtre* de l'Odéon eut valeur de symbole. On dit aujourd'hui : « De quel côté étiez-vous pendant les barricades ? » C'est déjà fausser la perspective.

A moins d'être CRS, tout le monde, en mai 1968, était du même côté des barricades. En fin d'après-midi ou en début de soirée, on allait *voir* les étudiants organiser leur *happening* : reconstitutions historiques (ici la Commune, un peu plus loin Che Guevara), mouvements de drapeaux, accumulation de stands dans la cour de la Sorbonne transformée en *souk*. Il y eut, pourquoi ne pas le dire, quelques scènes assez belles et parfois émouvantes. Il y eut le reste, aussi : les petites bourgeoises « libéraient la parole », tandis que, déjà, le *Punk* perçait sous le « Katangais ». Le public aimait cela : c'était inoffensif et, surtout, très visuel. Quand le spectacle ne s'est plus renouvelé, M. Marcellin a fait évacuer la Sorbonne. Après quoi, la majorité a remporté une formidable victoire électorale. Spectacle, à coup sûr, mais spectacle *baroque*.

F.-D. : *Comment vous situez-vous par rapport à cette« révolution-spectacle »* ?

J.-E. H. : Après. L'après-mai 68, qui dura jusqu'en 1972 : c'est là que tout commença. La gauche battue, les appareils des vieux partis en miettes, il fut possible de réinventer la politique sans entraves — et cela se passa essentiellement contre la gauche, la CGT dans les usines et le pot-bouille des socialistes. En 1972, l'union de la gauche mit fin au gauchisme, mais non à ce qu'il imagina ou pressentit. Son échec politique était inscrit dans sa nature même : c'était une génération culturelle.

Que m'arriva-t-il ? D'abord je m'installais en milieu ouvrier. Puis, sept mois plus tard, je fondais *L'Idiot international*, avec les débris des comités d'action, des *Cahiers de Mai* et du journal *Action*. Bientôt les maoïstes vinrent nous rejoindre. Certains numéros dépassèrent cent mille exemplaires... Un vrai parlement occulte du gauchisme, en plus, où presque toutes les organisations siégeaient. Toutes les grandes idées — ce que j'appelle aujourd'hui le « réformisme sauvage », dont la société s'est largement imprégnée — y prirent naissance. Pour la première fois, j'accueillis le mouvement de libération des femmes — hélas, elles devinrent des suffragettes jdanovistes ou des précieuses ridicules. N'importe ! J'impulsais des tas de choses — j'allais agiter l'école de la magistrature. Il en sortit le syndicat. Ce furent aussi les batailles livrées avec les petits commerçants, la bande à Nicoud, les épinards rouges, si je puis dire. Mouches du coche, il n'est pas une catégorie sociale défavorisée que nous n'ayons tenté de subvertir... La lutte de classe traditionnelle éclata sous le coup d'une mosaïque d'actions parcellaires : la guerre du lait et les paysans paupérisés, l'attaque symbolique de Fauchon et les distributions de victuailles dans les bidonvilles. L'antipsychiatrie, les délinquants, les prisonniers de droit commun, politisés pour la première fois dans notre journal...

Simultanément, ce furent de nouvelles techniques politiques que

nous inventâmes, quasiment publicitaires. Nous voulions faire la politique de la vie quotidienne, oui, mais considérée comme un des derniers beaux-arts dramatiques. Nous étions des anti-journalistes. Ainsi, à Puteaux, après l'assassinat d'un colleur d'affiches, ce fut une vraie enquête populaire sur un citoyen au-dessus de tout soupçon, à la manière des grands *serials* américains d'après-guerre. Je dirigeais le Secours rouge, et une édition locale de *L'Idiot*. Je faillis bien me faire avoir : un coup de feu, une fois. L'autre fois, on me tendit un piège, la nuit, dans les Halles vides. Cinq hommes bouchaient les deux côtés de la rue, j'étais coincé... Miraculeusement, un bistrot clandestin s'ouvrit. Deux forts des Halles, ivres, jetaient dehors une femme nue, la mettant ensuite dans un chariot rempli de barbaque. Je n'eus d'autre ressource pour échapper que de le pousser en avant avec la fille sanguinolente dedans. Du western...

A. B. : Je ne suis pas de ceux qui se sont réveillés soixante-huitards au début des années soixante-dix, après avoir défilé le 30 mai sur les Champs-Elysées. En outre, je ne suis pas sûr que mai 1968 ait été une réaction contre l'esprit du temps. J'ai plutôt l'impression que c'en fut un produit (et même un sous-produit). Les révoltés du mois de mai n'ont rien remis en cause *fondamentalement :* ils ont provoqué des troubles, mais un désordre n'est pas nécessairement une révolution. Plus précisément, ils ont contesté la société en place *au nom de ses propres principes,* en lui reprochant, non de s'être donné ces principes, mais de les avoir « trahis ». Pas un instant, les contestataires ne se sont interrogés sur le sens et la valeur des grands slogans à majuscules : Liberté, Egalité, fraternité. Jamais il ne leur est venu à l'idée de remettre en cause, en même temps que l'*autorité de l'enseignant,* la *matière même* de son enseignement. Sans cultiver le paradoxe, je suis surpris, contemplant rétrospectivement les émeutes du mois de mai, de voir tant de bruit et de fureur associés à tant de conformisme, à tant de crédulité, à tant de vieux messianisme égalitaire, et finalement, à si peu de vraie contestation.

C'est sans doute l'une des raisons (non la seule, assurément) pour laquelle les thèmes de la révolte ont été si facilement *récupérés.* L'une des grandes leçons de 1968, c'est cette prodigieuse *capacité de récupération* d'une « société du spectacle », sur laquelle, un an plus tôt, les théoriciens situationnistes avaient déjà tout dit. La question qu'on peut alors se poser est de savoir si les sociétés modernes, à l'instar de la société américaine, ne sont pas déjà devenues des sociétés qui, non seulement ne souffrent pas de ce qui les conteste, mais même se *nourrissent* de ces contestations (de la même façon dont, sur le plan économique, le capitalisme se nourrit des contradictions auxquelles, selon Marx, il était censé succomber).

F.-D. : *Comment jugez-vous Mai ? Une rupture décisive ? Ou la fin d'un cycle ?*

A. B. : Tout ce qui achève un cycle en commence un autre. En mai 1968, on a vu un certain nombre de figurants piauler après l'histoire pour qu'elle leur repasse quelques plats. A tout prendre, je préfère ceux qui criaient leur désir de voir apparaître *autre chose* avec des mots dont ils ne comprenaient pas eux-mêmes le sens. Mais la question n'est pas là. S'il y a eu « rupture », ce n'est pas à Mai qu'on le doit. Au-delà de son caractère *cathartique*, défoulant, au-delà de son aspect d'exutoire, mai 1968 n'a jamais été qu'un épiphénomène de quelque chose de plus général, né vers 1960, quelque part entre Berkeley et Berlin, qu'on a appelé, à tort ou à raison, la « crise » ou la « révolte mondiale de la jeunesse », et d'où est sorti ce phénomène politique relativement nouveau qu'est le *gauchisme*. C'est ce phénomène-là qui est important, pas les barricades de Paris.

Par ailleurs, il faut aussi rappeler que l'événement n° 1 de 1968 n'a pas été les barricades du mois de mai, mais, au mois d'août, l'invasion de la Tchécoslovaquie par les troupes soviétiques. Alors que le psychodrame se jouait *non stop* à la Sorbonne, les Russes préparaient l'enterrement du « printemps de Prague ». Pendant ce temps, les émeutiers traitaient les CRS de « SS ». Cela ne pouvait que faire l'affaire des maîtres du Goulag, qui n'aiment rien tant que l'évocation des atrocités du passé, parce qu'elle fait toujours oublier celles du présent.

J.-E. H. : Je juge, moi, ce que je vois ou lis. C'est Mai défiguré ! Rien n'est faux, mais rien n'est vrai. Qui furent les vrais responsables, les organisateurs sur le terrain ? Nul ne s'en soucie : Dutheuil, Castro au « 22 mars », Lebel, Prisca ou Olivier de Sardan, ou celle que l'on surnomma Mère Courage et qui tient aujourd'hui un restaurant à Toulouse ? Pourtant un comité de coordination se réunissait tous les soirs ; on aurait pu les retrouver tous. Que sont-ils devenus ? Orsini, responsable de la Sorbonne, Shalit, rédacteur en chef d'*Action*, les frères Jezequiel, Bosc ou Peninou... Il y eut aussi des responsables plus âgés, dont l'influence fut considérable : Vigier, le mathématicien, ou Marc Heurgon, au PSU, qui dirigea l'UNEF. Cohn-Bendit fut « out » presque aussitôt. Sauvageot, Geismar, ne furent que des figurants parmi d'autres. On a escamoté les locomotives. Moi je veux bien, je ne suis pas pour les médailles ; mais il aurait tout de même fallu savoir qui menait le bal.

F.-D. : *Mais quel bal ? Imaginez-vous que la rue puisse encore prendre l'Etat, dans une société développée ?*

A. B. : Les étudiants révoltés ont été, ne l'oublions pas, les premiers surpris de leur succès relatif. Quand le pouvoir a laissé faire, ils n'en sont pas revenus. Ils se sont rassurés en dénonçant de plus belle la

« répression » et en affirmant que l'imagination allait prendre le pouvoir. En fait, il s'agissait, précisément, d'un pouvoir *imaginaire* — et en fin de compte, *c'est le pouvoir qui les a pris.* On a dit aussi : « Sous les pavés, la plage ». Mais cette plage-là aussi a été polluée, et les pavés sont revenus. Même en dansant dans les rues, même en brûlant des voitures, même en « dialoguant » avec des inconnus, on n'a pas fait la révolution. On n'a pas non plus changé quoi que ce soit en tournant autour de Flins comme Josué autour de Jéricho.

Le terme de « révolution » véhicule avec lui toute une mythologie symbolique. En mai 1968, les étudiants ont cru pouvoir revenir aux sources de la pureté révolutionnaire. Or, il n'y a pas de ruptures *radicales* dans l'histoire. Il n'y en a jamais eu. Mais il y a des transformations, avec des seuils critiques, des « basculades », qui sont autant de moules nouveaux où se coulent des aspirations anciennes. Au sein d'une société, la quantité de justice et d'injustice, de courage et de lâcheté, de foi et de scepticisme, de tolérance et d'intolérance, reste pratiquement constante. Ce qui varient, ce sont les *formes*, les *objets* et les *lieux*. La question qui se pose est celle que j'ai déjà évoquée : dans une société où les centres de décision sont diffus, les hiérarchies mêlées à tous les niveaux, y a-t-il encore possibilité concrète d'une véritable transformation, à quel prix et comment ?

Il est important de bien voir qu'en 1968, la gauche et l'extrême gauche, en même temps qu'elles perdaient les élections, *ont pris le pouvoir sur le plan culturel.* Qu'en ont-elles fait en dix ans, de ce pouvoir quasi monopolistique ? Elles en ont fait une *institution*. La gauche n'a pas cessé de conforter des positions acquises, mais elle n'en a rien fait. Elle est rentrée dans le jeu de l'*in-signifiant,* du superficiel parisien et de la contestation mondaine. Elle est devenue l'*establishment,* s'offrant même le luxe de se moquer d'elle-même, par Bretécher interposée. Bref, la gauche s'est révélée, là aussi, mauvaise gestionnaire. Et c'est la raison pour laquelle elle n'a pu étendre ses positions au plan politique. L'échec politique de la gauche en 1978 est la suite logique de son échec culturel de l'après-mai. Le résultat, c'est qu'elle perd maintenant sur les deux tableaux. Georges Suffert a eu raison d'écrire dans *Le Point :* « La gauche perd le pouvoir culturel qu'elle détenait pratiquement depuis la Libération ». Cette nouvelle-là, c'est la grande nouvelle de mai 1978.

On a parlé de *répression.* C'est vrai qu'il y en a une, mais ce n'est pas celle qu'on croit. Je veux parler de la répression par le biais de la *censure.* Non au sens politique, grossier, d'une censure qui ne sert jamais qu'à faire de la publicité aux choses censurées. Mais au sens psychanalytique : le « meurtre parfait » évoqué par Monnerot. L'idée qu'on repousse *spontanément*, qui est *impensée* parce qu'effectivement *impensable* par rapport à l'idéologie dominante de la gauche, l'idée

qu'on rejette sans avoir le sentiment de la rejeter, donc avec la meilleure conscience du monde. Je crois *que nous vivons moins que jamais au temps des esprits libres.* Un journal comme *Le Nouvel Observateur* est d'évidence le parfait représentant, ultrarépressif bien entendu, de la nouvelle police des mœurs intellectuelles, de ce qu'on pourrait appeler la *culture flic.* De même qu'il existe un colonialisme insidieux, et qu'aujourd'hui, les occupations ne se mesurent plus au bruit des bottes, il y a une censure nouvelle, impitoyable : celle que les censeurs ont si bien intégrée qu'ils n'en sont plus conscients eux-mêmes. Une « révolution », en 1978, consisterait peut-être à y mettre fin.

J.-E. H. : Il y a aussi l'issue terroriste, la part maudite du gauchisme. D'aucuns l'ont avoué récemment, entre autres Jean-Pierre Le Dantec. En France, nous y avons songé sérieusement. Aujourd'hui, je ne le cache plus : en 1970 s'est tenue à mon domicile une réunion de coordination du terrorisme européen, avec Ulrike Meinhoff, Baader, pour les Allemands, Curcio, Marguarita Cagol, pour les Brigades rouges. Nous avions tous un grand projet phantasmatique : susciter une répression de plus en plus dure en vue d'activer un soulèvement populaire... Quoique n'ayant jamais été marxiste, je participais activement à son élaboration, mais le bât me blessait secrètement : on n'oppose pas un matérialisme à un autre, la dialectique à la société de consommation, le plomb au plâtre. Il aurait fallu de grandes provocations esthétiques, un côté Robin des Bois aussi, et non ce sombre intégrisme marxiste-léniniste, cette morale torturée, cette ascèse obscurantiste, pauvre pitance spirituelle de ces hallucinés... Je m'éloignai d'eux, même si en 1973 je participai en Argentine à quelques rapts ou attaques de casernes avec les Montoneros. Non que je fusse contre le terrorisme en soi — Barrès et Claudel l'ont justifié esthétiquement. Mais l'intransigeance perdue et enfantine dont il relève me fascine.

Alors, l'Etat ? La seule question est de savoir où il est. Avec la mise en place d'un Etat universel depuis la fin de la guerre froide — à coups de camps du Drap d'or —, le terrorisme, c'est le passage, encore embryonnaire, aux guerres privées.

F.-D. : *Votre regard sur le gauchisme ?*

A. B. : C'est un phénomène *ambigu* — mai 1968 a aussi été la fête de l'ambiguïté —, en ce sens qu'il associe, à mon avis, des thèmes et des *mythes* rigoureusement contradictoires. On pourrait, dans une certaine mesure, y voir le meilleur et le pire. D'un côté, au passif, le refus du progrès, l'écologisme et les moulins à vent, la transformation *visionnaire* des centrales nucléaires en super-bombes atomiques, le désir d'*arrêter l'histoire,* l'apologie — à la limite — des larves et des pommes de terre. Bref, le Sermon sur la montagne (Sainte-Geneviève) : les

derniers seront les premiers. De l'autre, en contrepoint de l'idéologie de l'égout, une recherche de *sens* dans un monde de plus en plus anonyme et mécanisé, une réaction souvent salutaire contre la robotisation, une reprise de conscience des identités collectives, un retour aux patries charnelles (enracinement régional, chanson populaire, etc.). Le refus d'une société du *spectacle* où la distorsion devient toujours plus grande entre le savoir et l'expérience vécue — où l'œil et l'oreille se substituent toujours plus au cerveau. Et surtout, la conscience aiguë d'une convergence de fait, à l'Ouest comme à l'Est, entre une société marchande et une société bureaucratique qui, toutes deux, donnent à l'économie la place n° 1.

On peut toujours dépasser son statut, sa classe, son milieu, de deux façons : par en haut ou par en bas. La question est de savoir quels choix feront demain les anciens contestataires. Dans l'immédiat, il n'est peut-être pas négligeable qu'après s'être successivement voulus Juifs allemands, paysans chinois et guérilleros cubains, certains d'entre eux, plus modestement (mais plus sûrement), se redécouvrent Corses ou Bretons.

Mais le terme même de « gauchisme » ne devient-il pas, alors, très inapproprié ? Je rappellerai que dès mai 1964, le peintre Georges Matthieu publiait une « épître à la jeunesse », intitulée « Réveillez-vous ! », qui se voulait une apologie de la révolte, de la vitesse et du risque. C'était une dénonciation de la gauche et de l'extrême gauche, en même temps que de la France de Guizot et de Descartes. On y lisait : « Après les valeurs aristocratiques défuntes, après l'embourgeoisement progressif des masses, il n'y a plus que les jeunes et les artistes pour incarner une idéologie de combat dans une société de consommation qui a étouffé toutes ses colères dans le confort douillet de la médiocrité ». Matthieu n'est pas spécialement « gauchiste » — et c'était quatre ans avant mai 1968.

J.-E. H. : Le gauchisme a dépoussiéré la vieille morale ; il a mis à jour l'anarchisme latent de la petite bourgeoisie, bref, il a agi sur les mœurs, mais il n'a pas su construire une éthique. C'est ce qui nous manque le plus aujourd'hui, où que l'on soit : une morale de la beauté, une nouvelle générosité, tout en réinventant la dimension ironique de la vie.

Qu'il se soit *marginalisé,* ce gauchisme (je n'aime pas le mot), c'est que ses dirigeants étaient trop lucides pour rentrer dans la politique politicienne. Ils ne voulaient pas devenir les Jusos (Jeunes socialistes de gauche allemands) d'une social-démocratie à la française. Pourtant, ils auraient pu. Toutes les portes leur étaient ouvertes ... Aujourd'hui, ce ne sont ni des demi-soldes ni des anciens combattants. Pour la pratique sociale, politique et d'agitation, ils ont une autre envergure que les Joxe, Sarre, Motchane et consorts. Que sont-ils tous devenus ?

Des fondateurs, July avec *Libération*, Kouchner avec « Médecins sans frontière », dont les 2000 membres soignent dans le monde entier. Ce sont des gens désintéressés, courageux, de vrais praticiens. Tout va très bien, merci...

F.-D. : *Mais l'attitude nouvelle du PC envers les gauchistes ?*

J.-E. H. : Je travaille depuis un an avec Ellenstein, sur un dialogue communiste-gauchiste. Et vous, Alain de Benoist, vous aurais-je seulement adressé la parole il y a un an ? Quand les gens cessent de se regarder en chiens de faïence, tout devient possible. Evidemment, je sais bien que le PCF veut attirer à lui les nouveaux bancs de sardines de la jeunesse. Mais je crains que nos familles ne s'éloignent de plus en plus. Si comme eux nous descendons tous de Marx, nous au moins, nous avons su jeter notre grand-père aux orties.

A. B. : Pendant des années, les communistes ont traité les gauchistes de « provocateurs » et de « fils à papa ». Jean Coin, ancien directeur de *France nouvelle*, fut exclu du PC pour avoir critiqué dans *Combat* l'attitude de son parti durant les événements du mois de mai. Jacques Duclos, de son côté, expliquait comment « le gauchisme fait le jeu de la réaction » (*Anarchistes d'hier et d'aujourd'hui*, éd. Sociales, 1968). Qu'on se reporte aux élucubrations de Waldeck Rochet et de Léo Figuères publiées à l'époque : on y trouvera tout un florilège d'injures et de diffamations. Aujourd'hui que le mouvement issu de mai 1968 marque le pas, le PC tend à nouveau ses filets, dans l'espoir de boucler la parenthèse ouverte vers 1965, avec la dissidence des secteurs Lettres de l'UEC. Je dirais qu'à son tour, il se conduit objectivement en *provocateur*. On verra bien qui cédera à la provocation.

F.-D. : *Finalement, que subsiste-t-il de l'héritage de mai 68 ?*

A. B. : Il n'y aura évidemment pas de « second mai ». La révolte de 1968 a tiré l'essentiel de son impact d'un effet de *surprise*. Un « second mai » n'en serait plus une. En revanche, il y aura peut-être autre chose — positif ? négatif ? qu'importe —, à condition que l'actuelle désillusion soit surmontée. Car l'héritage de mai 1968, c'est d'abord une *désillusion* — désillusion qui, de proche en proche, s'est étendue à tous les secteurs de la gauche.

Faisons un bilan rapide. L'extrême gauche avait cru, en 1968, pouvoir retremper l'ardeur révolutionnaire en la ramenant à ses sources. C'est l'inverse qui s'est produit. Les « maos » se sont aperçus que les « prolétaires » ne rêvaient que d'une chose : c'est de devenir des « bourgeois ». La lutte révolutionnaire a dévié vers la défense des marginaux et des « paumés », mais l'addition des faiblesses n'a jamais fait une force. Tous les *modèles* que l'extrême gauche s'était donnés se sont effondrés les uns après les autres. La Chine, l'Algérie et Cuba sont tombés dans la trappe où, déjà, avaient versé l'URSS et ses satellites. Mao est mort, Ho Chi Minh aussi. Lin Piao a été liquidé, Guevara a été

abattu. En Amérique du Sud, la guérilla est au point mort. Au Cambodge, le Goulag a repris ses droits. La décolonisation a surtout suscité de nouvelles dictatures. Sur le plan intellectuel, la morosité domine. Le discours marxo-freudien agonise, victime de ses propres excroissances, de son hypercriticisme, de ses négations perpétuelles, de son effervescence à cause de quoi nulle idée ne sédimente. Le trajet qui va de l'existentialisme à la « nouvelle philosophie », en passant par le « structuralisme », l' « althussérisme », le « lacanisme » et le « deleuze-guattarisme », apparaît comme une succession de modes de plus en plus éphémères. Aux dernières nouvelles, on en est à traduire Horkheimer et Adorno — les prophètes de l'Ecole de Francfort. Avec quarante ans de retard.

Toute l'extrême gauche européenne est en crise. Le militantisme tourne à vide, les scissions se multiplient à l'infini, les résultats électoraux se font de plus en plus minces. Le découragement s'ajoute aux « crises personnelles ». Le gauchisme tend à se diviser entre un réformisme de raison, qui, en fin de compte, rejoint les formules politico-syndicales traditionnelles, et des attitudes de désespoir, allant de la drogue au terrorisme.

Qu'est-ce qui va se passer *après* ? C'est la grande question de l'après-mai. Je pense pour ma part qu'un certain gauchisme peut encore évoluer d'une façon évoquant, toutes proportions gardées, le romantisme (et, plus près de nous, la révolte expressionniste). Je pense qu'à l'avenir, on assistera à une séparation de plus en plus accentuée de ceux qui, à force de parler de la vie, comprendront qu'ils ne peuvent pas faire l'économie d'une réflexion sur la qualité des *vivants,* et de ceux chez qui la passion égalitariste sera la plus forte ; de ceux qui finiront par admettre que le triomphe d'une idée passe par la conquête de la puissance nécessaire à la faire triompher, et de ceux chez qui l'horreur de *tout* pouvoir l'emportera ; de ceux qui donneront le primat à une conception *esthétique* de la vie, et de ceux qui donneront le primat à la « morale » ; de ceux qui défendront des réalités vivantes (la cause *des* peuples) et de ceux qui se battront pour des entités abstraites (la « cause *du* peuple ») ; de ceux qui chercheront à rendre l'homme à nouveau *maître de son histoire,* et de ceux qui préféreront arrêter cette histoire de crainte qu'elle ne recrée toujours des « esclaves ».

Dans l'immédiat, il ne s'agit plus de penser pour ou contre la « bande des quatre » (Marx, Freud, Illich et Garaudy), mais de penser sans eux, en dehors d'eux. Avec Nietzsche, par exemple. En prétendant se défaire de la fatalité sociale, la gauche n'a fait que lui substituer la fatalité historique (l'idée d'une nécessité intérieure à l'histoire). Il y a là un verrou à faire sauter. Il n'y a pas de fatalité en histoire. Il suffit de vouloir.

J.-E. H. : L'héritage de Mai, ce fut une autre pédagogie politique.

La génération de Mai a succédé à celle de la guerre d'Algérie. Il nous faudrait une école littéraire qui descendrait dans la rue... Il reste aussi un journal, le vrai héritier de l'après-mai : c'est *Libération*.

Et s'il est vrai que les peuples heureux n'ont pas d'histoire, le nôtre l'est. Victor Hugo déclarait : « Le XIXe siècle sera grand, et le XXe heureux. » Pour la fin de ce siècle, il ne s'est pas trompé. Moi, je veux un XXIe siècle aristocratique et rebelle.

(mai 1978)

Les textes qui figurent dans ce recueil ont paru dans les publications suivantes :

Nouvelle Ecole : « Fondements nominalistes d'une attitude devant la vie », « Le paradigme de la culture humaine ».

Eléments : « L'erreur du libéralisme », « Contre le racisme », « Les " nouveaux " économistes ».

Le Figaro-Dimanche : « Le totalitarisme égalitaire », « Mai 1968 ».

Le Figaro-Magazine : « Le style, c'est l'homme », « Ni haine de race, ni haine de classe », « La différence, idée anti-totalitaire », « Monothéisme et totalitarisme », « Les " nouveaux " romantiques ».

Item : « Vingt-cinq principes de morale », « Droite : l'ancienne et la nouvelle », « La droite introuvable », « L'ordre ? », « La tradition ? », « Les " nouveaux " philosophes ».

La Pensée nationale : « Contre les superpuissances ».

Les Cahiers de l'Herne : « L'ascension de l'Europe ».

« Sur une défaite américaine » est extrait du recueil collectif intitulé *Chant funèbre pour Phnom Penh et Saigon* (SPL, 1975). « Le bolchevisme dans l'Antiquité » provient d'une préface à : Louis Rougier, *Le Conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique* (Copernic, 1977). « Une nouvelle anthropologie », « L'élite ? », « L'enracinement » et « Le pouvoir culturel » sont des textes de conférences ou d'exposés.



Table des matières

La composition,
l'impression et brochage de ce volume ont été effectués
pour les Éditions Libres-Hallier
Achevé d'imprimer le 12 septembre 1979
N° d'édition 0047. N° d'impression 1677-900
Dépot légal 4ᵉ trimestre 1979.